

Religion in der Erziehungsanstalt

Zum Verhältnis von Religion und Sozialisation
in der Praktischen Theologie

Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
vorgelegt der Theologischen Fakultät
der Universität Basel

von

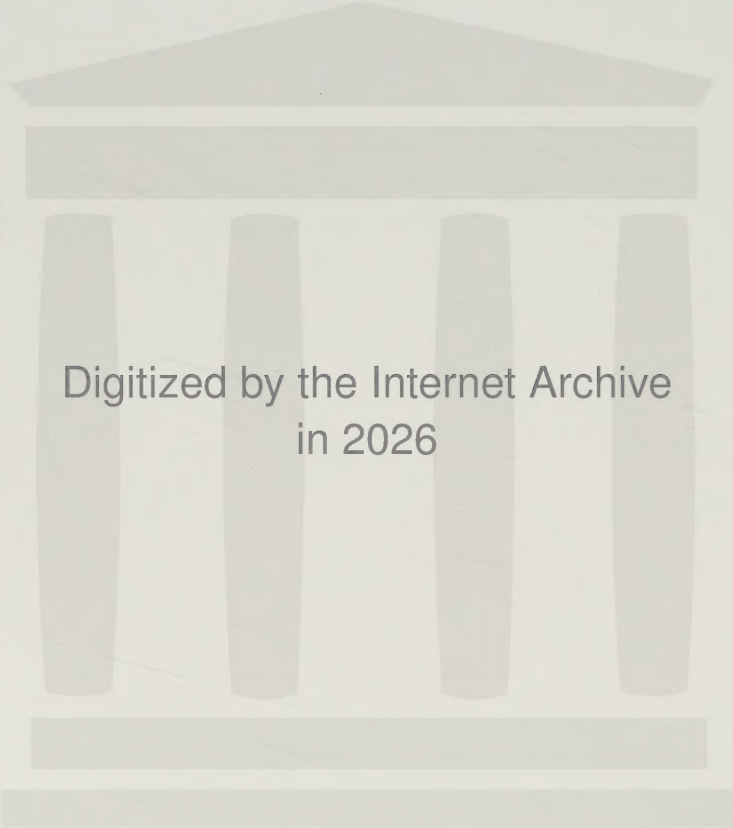
Otto Wullschleger

von Rothrist

1974

Verlag Sauerländer Aarau

1973



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41533911_0004

Religion in der Erziehungsanstalt

Die vorliegende Dissertation ist als Band 4 der

«St. Galler Schriften zur Strafreform»

unter dem Titel «Religiöse Erziehung und Jugendkriminalität» erschienen.

Herausgeber: Arbeitsgruppe für Strafreform an der Hochschule St. Gallen

Leitung: Prof. Dr. Eduard Naegeli

St. Galler Schriften zur Strafreform

- Band 1 Eduard Naegeli
 Die Gesellschaft und die Kriminellen
 (Strafreform als Gesellschaftsreform)
 Flamberg-Verlag, Zürich
- Band 2 Wilfried Engeler
 Strafvollzug in den USA
 Das pennsylvanische System
 Neue Konzepte des Bureau of Prisons
 Flamberg-Verlag, Zürich
- Band 3 Urs Heierli
 Gefangenearbeit, Entlohnung und Sozialisation
 Fakten und Möglichkeiten
 Flamberg-Verlag, Zürich

Religion in der Erziehungsanstalt

Zum Verhältnis von Religion und Sozialisation
in der Praktischen Theologie

Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
vorgelegt der Theologischen Fakultät
der Universität Basel

von

Otto Wullschleger

von Rothrist

1974

Verlag Sauerländer Aarau

Genehmigt von der Theologischen Fakultät der Universität Basel
auf Antrag der Herren

Professor Dr. Walter Neidhart

PD Dr. Emil E. Kobi

Professor Dr. Heinrich Ott

Basel, den 25. Oktober 1973

Der Dekan

Prof. Dr. J. M. Lochman



Inhaltsverzeichnis

I Sozialisation	7
I.1 Irreguläre Sozialisation	8
I.1.1 Dissozialität	8
I.1.1.1 Verwahrlosung	9
I.1.1.2 Kriminalität	9
I.1.2 Resozialisierung	10
I.1.2.1 Sozialpädagogik	11
I.1.2.2 Kriminalpädagogik	11
2 Der religiöse Faktor	13
2.1 Zur Geschichte der Sozialpädagogik	13
2.1.1 Die klassischen Sozialpädagogen	13
2.1.2 Aichhorn	14
2.1.3 Bernfeld	14
2.1.4 Unsere Aufgabe	15
2.2 Zur neueren Literatur	15
2.2.1 Allgemeine Feststellung	15
2.2.2 Spezielle Arbeiten	16
2.3 Zum Religionsbegriff	18
2.3.1 Religion in der Sozialisation	18
2.3.2 Religion in der Psychotherapie	19
2.3.3 Religion in der Praktischen Theologie	20
3 Die Untersuchung	23
3.1 Der Zweck	23
3.2 Die Anstalt	24
3.2.1 Die Kantonale Erziehungsanstalt Aarburg	25
3.2.2 Die Schenkung Dapples in Zürich	29
3.3 Das Frageleitschema	29
3.3.1 Begegnung mit der Religion in der Kindheit und Jugend	30
3.3.2 Begegnung mit der Religion während der Anstaltszeit	31
3.3.3 Religiöse Einstellung heute	32
3.4 Die Interviews	33
4 Religiöse Faktoren in der irregulären Sozialisation	35
4.1 Primärsozialisation	36
4.1.1 Das Kinderheim	36
4.1.1.1 Das Nachtgebet	36

4.1.1.2	Das Gottesbild	39
4.1.1.3	Ergebnis	42
4.1.1.3.1	Religiöse Faktoren indizieren Sozialisationsstörungen	42
4.1.1.3.2	Religiöse Faktoren machen die Institution durchschaubar	42
4.1.1.3.3	Religiöse Faktoren erhellen die psychosoziale Entwicklung des Kindes	43
4.1.1.3.4	Religiöse Faktoren zeigen pädagogische Möglichkeiten	44
4.1.2	Die Familie	45
4.1.2.1	Das Nachtgebet	45
4.1.2.2	Das Gottesbild	50
4.1.2.3	Ergebnis	54
4.1.2.3.1	Schichtenspezifische Religion	54
4.1.2.3.2	Strukturneurose und Religion	57
4.2	Sekundärsozialisation	58
4.2.1	Institutionen der Sekundärsozialisation	59
4.2.2	Die Konfirmation	62
4.2.2.1	Der psychosoziale «Sitz im Leben» der Konfirmation	62
4.2.2.2	Reminiszenzen an die Konfirmation	63
4.2.2.3	Gestörte Konfirmation	68
4.2.3	Die Anstalt	70
4.2.3.1	Der Kirchgang	71
4.2.3.2	Die Religionsstunde	75
4.2.3.3	Das Tischgebet	77
4.2.3.4	Das Fluchverbot	80
4.2.3.5	Das Personal	83
4.2.3.6	Spätsozialisierung	86
4.2.3.7	Religiöse Lebensform	89
4.2.3.8	Neutralisierte Religion	91
4.3	Fallstudien	93
4.3.1	Gerhard	94
4.3.1.1	Religiöse Intelligenz	99
4.3.1.2	Religiöse Aggressivität	101
4.3.2	Günter	103
4.3.2.1	Religiöse Identifikation	106
4.3.2.2	Religiöse Legitimation	108
4.3.2.3	Religiöse Therapie	109
4.3.3	Karl	109
4.3.3.1	Religiöse Neurose	118
4.4	Religion und Identität	122
4.4.1	Abschied von der klassischen Sozialpädagogik	122
4.4.2	Das Identitätsmodell	123
4.4.3	Gefühl schlechthinniger Identität	126
5	Tabellen, Anmerkungen	129
	Tabellen	131
	Anmerkungen	143
	Lebenslauf	159

I Sozialisation

Indem wir hier im Rahmen der Praktischen Theologie eine Verhältnisbestimmung von Religion und Sozialisation ins Auge fassen, benötigen wir einen Begriff von Sozialisation, der es erlaubt, spezielle empirische Sachverhalte in den Blick zu bekommen, der aber auch einen Grad von Allgemeinheit erreicht, um unserer theologischen Intention gerecht zu werden.

Unter Sozialisation versteht man in der Regel «jene Lernvorgänge, deren Ergebnisse einen menschlichen Organismus als Mitglied einer Gesellschaft konstituieren» (1). Die Gesellschaft erscheint dabei als objektive, unantastbare Größe, deren Normen das Individuum internalisieren muß. Sozialisation wird bezeichnet als «Vorgang der Integration in bestehende Rollensysteme» (2). Peter L. Berger (3) deutet Gesellschaft als dialektischen Prozeß: Der Mensch ersetzt sich als biologisches Mängelwesen die verlorene Instinktsicherheit durch institutionelle Gebilde. Insofern ist Gesellschaft, auch religiöse Gesellschaft, ein Produkt des Menschen und seiner Evolution (4). Die durch Externalisation entstandenen Strukturen erlangen notgedrungen eine gewisse Stabilität, wenn auch nicht die Stabilität der Instinktsicherheit, und müssen nun von jeder neuen Generation internalisiert werden. Auf diese Aneignung der «objektivierten Sinnzusammenhänge» beschränkt Berger ebenfalls den Begriff der Sozialisation: «Sozialisation ist jener Prozeß, der einer neuen Generation die institutionellen Programme der Gesellschaft beibringt, in die sie hineingeboren wird.» (5)

Als Oberbegriff für sämtliche Regelprozesse und Entwicklungen individueller und kollektiver Kommunikation fassen wir den Begriff der Sozialisation, promiscue verwendet mit dem Begriff der Sozialisierung (6), weiter. Er läßt sich zwar auch in herkömmlichem Sinne verwenden, bedeutet aber für uns mehr als nur die Internalisation traditioneller Sinnsysteme, bei der die Erziehungsinstanzen unabhängige Variablen darstellen. Unsere Sicht der grundsätzlichen Offenheit von Sozialisation ist beeinflusst durch den Religionsbegriff, den wir dieser Arbeit zugrunde legen und den wir mit Hilfe dieser Arbeit präzisieren möchten.

Fend (7) unterscheidet zwischen «Sozialmachung» als den Techniken der Erziehung, und «Sozialwerdung» als deren Folgen in der Entwicklung des Individuums. Dank dieser Unterscheidung kann er am Schluß ein Feedback in Betracht ziehen, «eine berechtigte Kritik an den derzeit vorhandenen Erziehungslehren» (8). Daß die Erziehungsinstanzen keine unabhängigen Variablen der Sozialisation sind, hat René A. Spitz (9) schon für das erste «extra-

uterine Frühjahr» (10) des Kindes nachgewiesen. Bereits die Mutter-Kind-Dyade stellt ein Interdependenzverhältnis dar.

Abweichendes Sozialverhalten macht uns in besonderer Weise darauf aufmerksam, daß in der Sozialisation über die rezeptiven Funktionen der Internalisation hinaus die Kräfte der Externalisation gleichursprünglich weiter im Spiel sind. Dadurch entstehen an bestimmten Stellen Spannungen zu traditionellen Sinnsystemen. Dies gilt auch für die religiöse Sozialisation, und unsere Arbeit markiert selber eine solche Stelle. Da Religion affektiv und kognitiv in der Sozialisation erfahrbar wird, versuchen wir zu zeigen, daß sich Religion grundsätzlich in der Sozialisation manifestiert, um vielleicht hernach die Frage stellen zu können, inwiefern die auf diese Weise in den Blick bekommene Sozialisation aufschlußreich ist für den Begriff von Religion schlechthin.

1.1 *Irreguläre Sozialisation*

Im Anschluß an unsere Vorstellung von Sozialisation vermeiden wir mit dem Begriff der irregulären Sozialisation, daß Dissozialität und sozialpädagogische Maßnahmen a priori schon negativ qualifiziert werden. Vor aller Qualifikation betonen wir das Moment des Außergewöhnlichen. Das Außergewöhnliche impliziert zwar auch die negativen Abweichungen von der sozialen Norm und die herkömmlichen Kontrollen und Maßnahmen, doch ist das negative Urteil vorerst nur im Rahmen der traditionellen Vorstellung von Sozialisation gültig. Alle Probanden unserer Untersuchung übernahmen nach der Schulentlassung nicht in jedem Fall die Rollen, die man von ihnen erwartete. Sie hielten sich an Rollenmuster, die in unserer Gesellschaft abweichendes Verhalten signalisieren. (11) Von der Einweisung in eine Erziehungsanstalt versprach man sich die Korrektur der Verhaltensstörung. Als offiziell Stigmatisierte (12) konnten sie an der Sozialisation teilnehmen.

Als Oberbegriff im Anschluß an unsere erweiterte Vorstellung von Sozialisation umfaßt irreguläre Sozialisation auch die positiven Abweichungen des Sozialverhaltens, und im Horizont der Gesamtsozialisation erlangt sogar negative Abweichung als das Außergewöhnliche ebenfalls eine positive Funktion, indem sie den Blick auf die in der Sozialisation wirksamen Faktoren lenkt (auch die religiösen) und die Frage aufwirft, ob die betreffenden Faktoren in der Sozialisation noch adäquat zur Geltung kommen, m. a. W. in der Sozialisation noch verifiziert sind.

1.1.1 *Dissozialität*

Mit dem Begriff der Dissozialität distanzieren wir uns nicht vom Begriff der Delinquenz wie Klüwer (13), und wir möchten damit auch nicht den Verwahrlosungsbegriff ersetzen wie Thiersch (14), weil diese beiden Begriffe in

der Gesellschaft, sei es im Strafrecht oder in der «Spießer-Mentalität» (15), affektiv und kognitiv wirksam sind. Dem Begriff der Dissozialität subsumieren wir vielmehr alle unerwünschten Abweichungen. Das Problem des kreativen Dissozialen, dessen abweichendes Verhalten sehr oft ebenfalls unerwünscht ist und der durch die genannte «Spießer-Mentalität» zusammen mit den Verwehrlosten «unter das Gesindel» oder «unter die psychopathologischen Fälle» (16) gerechnet wird, ist in unserer Arbeit nicht thematisiert. Wir halten jedoch dafür, daß auch von Dissozialen, wie wir sie in unserer Arbeit in Betracht ziehen, fruchtbare Impulse auf die Sozialisation ausgehen können. (17)

I.I.I.I *Verwahrlosung*

Als unterscheidendes Merkmal der Verwahrlosung bezeichnet Hartmann (18) die «persistenten und generalisierten Abweichungen von der sozialen Norm». Emil E. Kobi (19) mahnt zur Vorsicht der symptomatologischen Betrachtungsweise gegenüber, da «die Abgrenzung gegenüber Zustandsbildern der Neurose, der Psychopathie, der Konfliktreaktionen unklar» bleibt, und er hält sich dann im Anschluß an die ursprünglich transitive Bedeutung von «verwahrlosen» an einen ätiologischen Begriff von Verwahrlosung, der pädagogisch relevant wird, weil dadurch die Erziehungsverhältnisse in Erscheinung treten. Einen Menschen zu verwahrlosen ist ein Erziehungsversäumnis, und selbst psychische «Defektzustände» entschuldigen die Verwahrlosung nicht, da der Erzieher «die verbleibenden Möglichkeiten» nutzen kann. Die symptomatologische Betrachtungsweise führt Kobi unter dem Begriff der «Verwahrlostheit» wieder ein.

Diese Unterscheidung ist für die Pädagogik und besonders für die Heilpädagogik sehr hilfreich. Im Kontext unserer Sozialisationsproblematik bleibt die soziopathologische Frage nach den Ursachen des Erziehungsversagens und dessen psychosozialen Folgen. Wir ziehen es vor, abgesehen von speziellen pädagogischen Fragestellungen, den Verwahrlosungsbegriff doch eher in jener volkstümlichen oder psychologischen (20) symptomatologischen Form zu rezipieren, wobei verschiedene ursächliche Zusammenhänge offengelassen werden können (s. die unklare Abgrenzung gegenüber den Zustandsbildern der Neurose, der Psychopathie, der Konfliktreaktionen). Die Möglichkeit, Verwahrlosung auch als eine spezielle pädagogische Kategorie der Ursächlichkeit zu betrachten, ist dabei gewährleistet.

I.I.I.2 *Kriminalität*

Dissozialität als Ausdruck irregulärer Sozialisation umfaßt auch die inkriminierten Abweichungen von der sozialen Norm. (21) Delinquente Lösungsversuche im sozialen Spannungsfeld müssen nicht als solche schon negativ

qualifiziert werden. Kriminalität ist zwar ein strafrechtlicher Begriff; aber beim Gerichtsverfahren werden pädagogische und psychologische Kategorien (oft in dilettantischer Weise) ins Feld geführt, und es gibt auch eine ernsthafte psychoanalytische Kriminologie (22). Auf keinen Fall darf Heredität als unterscheidendes Merkmal der Delinquenz betrachtet werden. (23) Je besser uns reaktives Verhalten bekannt wird (auch in dieser Arbeit), um so vorsichtiger werden wir hinsichtlich solch prinzipieller Unterscheidungen. Dieselbe psychosoziale Krise kann (autoplastisch) nach innen oder (alloplastisch) nach außen hin überwunden werden. Erikson hat in diesem Zusammenhang auf die Verwandtschaft von Schizoiden und Kriminellen hingewiesen: «Die Kriminellen sind auf viele Arten die 'positiven' Gegenstücke zu unsern Patienten» (24).

I.1.2 Resozialisierung

Der traditionelle Resozialisierungsbegriff ist mißverständlich. (25) Er setzt einen statischen Gesellschaftsbegriff voraus. Die Vorstellung liegt zugrunde, jemand sei aus dem Gefüge der Gesellschaft ausgebrochen und müsse nun resozialisiert, d.h. wieder in sein ehemals konformes Verhalten zurückgebracht werden. Auf diese Weise werden wichtige Aspekte der irregulären Sozialisation vernachlässigt, vor allem soziopathologische Aspekte und das Merkmal der Spätsozialisierung. Hischer (26) betont, es könne sich keineswegs nur um Resozialisierung im strengen Sinne des Wortes handeln, sondern ebensosehr um «späte Sozialisierung junger Menschen». Mit der Subsumtion des Resozialisierungsbegriffs unter den Begriff der irregulären Sozialisation ist auch dieser Aspekt gewährleistet, und die öffentliche Diffamierung, die den Anstalten der Resozialisierung bis in ihre Praxis hinein das Gepräge gibt, kann nicht mehr allein maßgebend sein.

Selbstverständlich fällt unsere Resozialisierungsproblematik unter den Begriff der *Sozialarbeit*, und die grundsätzlichen Fragen, denen sich Sozialarbeit gegenüberstellt (27), betreffen auch die Resozialisierung; aber Sozialarbeit geschieht nicht nur im Rahmen der irregulären Sozialisation, sondern unterstützt und fördert auch den regulären Sozialisierungsprozeß.

Dasselbe gilt für die *Heilpädagogik*. Heilpädagogik hat sich in der sekundären Sozialisation angesiedelt und versucht, dem geistig und körperlich behinderten Kind zu helfen. Heute ist die Heilpädagogik auch am Erzieher-Kind-Verhältnis interessiert (28), und damit dehnt sie ihr Interesse auch auf die Primärsozialisation aus. Heilpädagogik wirkt in unserem Sinne resozialisierend; aber es ist ihre vornehme und erste Aufgabe, Dissozialität des gebrechlichen Kindes überhaupt nicht aufkommen zu lassen.

1.1.2.1 *Sozialpädagogik*

Der Begriff der Sozialpädagogik kommt aufs beste unsern Überlegungen zur Dissozialität entgegen. Wir verwenden den Begriff vor allem als Korrelat zum Verwahrlosungsbegriff. Sozialpädagogik besagt, daß der Dissozialisierte noch pädagogisch beeinflußbar ist, seine Sozialisation unter Einbezug der hierfür notwendigen Variablen gelingen kann, wenn auch auf außerordentlichem Wege. Wenn sich das Außerordentliche in dieser Arbeit auf unerwünschte Abweichungen bezieht, so bleiben wir uns der Relativität des Urteils bewußt und behalten stets auch den Aspekt der positiven Abweichung im Auge, für das Individuum und die Gesellschaft. Das Individuum hatte mit seinem abweichenden Verhalten eine Gelegenheit, sich zur Geltung zu bringen, und die Anstalten hätten über ihre traditionelle «Sündenbockfunktion» hinaus als sozialtherapeutische Institute (29) mit soziopathologischer Forschung eine notwendige Rückkoppelungsfunktion für die Sozialisierung der Gesellschaft.

Der Begriff der Sozialpädagogik ist vom Begriff der Sozialarbeit beeinflusst: Unter den Begriffen «Sozialpädagogische Einrichtungen» (30) und «Sozialpädagogische Berufe» (31) figurieren Institutionen, die den Themenkreis der Resozialisierung übersteigen.

1.1.2.2 *Kriminalpädagogik*

Entsprechend unsern Feststellungen zur Kriminalität halten wir hier fest, daß wir den Begriff der Kriminalpädagogik im Rahmen unseres Resozialisierungsbegriffs zur Sprache bringen. Damit ist bereits gesagt, daß sowohl delinquentes Verhalten sowie die Maßnahmen, die sich für den Delinquenten daraus ergeben, Stationen auf dem Weg der irregulären Sozialisierung sind, rechtswidriges Verhalten unter Umständen für die Sozialisation notwendig ist. Ebenfalls gesagt ist, daß sich Kriminalpädagogik nicht grundsätzlich von der Sozialpädagogik unterscheidet. Von unserm begrifflichen Zusammenhang her können wir Max Busch beipflichten: «Eine Kriminalpädagogik als pädagogische Spezialdisziplin ist nicht erforderlich» (32), was nicht heißt, daß man auf die besondere Problematik nicht einzugehen brauchte (33).

Genügen Begriff und Einrichtungen des Strafvollzugs? Das ist die Grundfrage, vor die sich die Kriminalpädagogik gestellt sieht. Klüwer (34) möchte den Begriff der Delinquenz im Hinblick auf Jugendliche beseitigen. Er spricht statt dessen von Dissozialität. Der Begriff der Dissozialität reicht jedoch weiter. Der Jugendliche, der delinquent, zeigt bloß in besonderer Weise Dissozialität an. Klüwer sagt selber, daß der Begriff der Delinquenz in der öffentlichen Meinung einerseits und in der Kriminalstatistik andererseits einen ganz bestimmten Stellenwert hat. Schon aus diesem Grunde wäre es verfehlt, diesen Begriff einfach zu eliminieren, denn die Jugendlichen müssen ja

in unserer Gesellschaft sozialisiert werden. Inhalt und Umfang des Delinquenz-Begriffes müssen vielmehr – wie bei so manchem andern Begriff! – durch die neuen Merkmale, die ihm aus den Überlegungen zur Sozialisation zukommen, neu bestimmt werden. Nicht zuletzt müßten dem Betroffenen selber, der sich durch solch auffälliges Sozialverhalten bemerkbar gemacht hat, die neuen Zusammenhänge affektiv und kognitiv nahegebracht werden.

2 Der religiöse Faktor

2.1 *Zur Geschichte der Sozialpädagogik*

2.1.1 *Die klassischen Sozialpädagogen*

Den klassischen Sozialpädagogen bedeutete die religiöse Tradition den ideellen Hintergrund ihres Unternehmens. In seiner ersten «Bitte an Menschenfreunde und Gönner zu gütiger Unterstützung einer Anstalt, armen Kindern auf einem Landhause Auferziehung und Arbeit zu geben», schreibt der 29-jährige *Pestalozzi* gleichsam als Ziel seiner Verpflichtung:

Ich verspreche, ihren Religionsunterricht zur gewissenhaften Angelegenheit zu machen und alles zu tun, was mir zur heitern, empfindsamen Entwicklung und Bildung ihrer Herzen möglich sein wird. (35)

Religion in der für *Pestalozzi* typisch modifizierten Weise bleibt der Interpretationshorizont seines öffentlichen Engagements bis zur Begründung seiner «Methode»: Das um 1800 begonnene methodische Hauptwerk, die sogenannten «Gertrudbriefe», gipfeln in der Zusammenschau von «Methode» und «Gottesverehrung». Die Ursache der Verwahrlosung liegt in tiefen psychosozialen Zusammenhängen, die letztlich religiös interpretiert werden. (36) Ebenfalls religiös motiviert ist die Gründung von «Rettungsanstalten für verwahrloste Kinder» durch *Wichern*. Er schreibt 1832 über die «Armenanstalt in Hamburg»:

Die Hauptsache der Armut in unserer Stadt ist das immer zunehmende Sittenverderben des Volks, das einzig und allein aus der herrschenden Irreligiosität, der Verachtung und Verspottung des wahren Christentums und dem gottlosen Unglauben entsteht. Die ärmere Menschenmenge hat mit so vieler Not und Sorge zu kämpfen und ist so vielen Versuchungen zum Bösen ausgesetzt, daß sie vor allem der kräftigen Stütze der Religion bedarf, um ihr Geschick mit Ergebung zu tragen. (37)

Auch die katholischen Sozialpädagogen wie *Bosco* und *Flanagan* zielen auf die Wiederherstellung der religiösen Grundlage. So schreibt Don Bosco in seinen «Erziehungs- und Ordensregeln»:

Alle, die bei den Jugendlichen, die uns von der göttlichen Vorsehung anvertraut sind, irgendwie beschäftigt sind oder sie betreuen, sind beauftragt, jeden Jungen des Hauses aufmerksam zu machen und ihm gute Ratschläge zu geben, sooft ein Grund dazu vorliegt; dieses gilt besonders, wenn es sich darum handelt, Beleidigungen Gottes zu verhindern. (38)

Bietet *Makarenko*, der Klassiker der sowjetischen Sozialpädagogik, einen Neuansatz zur Interpretation der Phänomene der Dissozialität? Er macht sich lustig über die Kirche und beschreibt im «Pädagogischen Poem» mit offensichtlicher literarischer Absicht das «Fest der ersten Garbe» auf der Gorki-Kolonie unmittelbar nach der Darstellung des kraftlosen kirchlichen Formalismus. (39) Bei näherem Zusehen weist jedoch Makarenkos Kollektiv, aus dem der «neue sowjetische Mensch» hervorgehen soll, trotz des andern ideellen Hintergrundes, eine frappante Ähnlichkeit auf mit den oben beschriebenen sozialpädagogischen Werken. Vergleiche sind denn auch immer wieder angestellt worden. (40) Wir dürfen nicht vergessen, daß auch Pestalozzis Religionsbegriff nicht mit der damaligen institutionalisierten Kirche gleichzusetzen ist.

2.1.2 *Aichhorn*

Erst mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds kam ein Begriffsinstrumentarium mit ins Spiel, das auch in der Sozialpädagogik die Sicht grundlegend veränderte. Als erster hat es sich August Aichhorn zur Aufgabe gemacht, «die Grundbegriffe der Psychoanalyse auf das Gebiet der Fürsorgeerziehung anzuwenden» (41). 1925 erschien sein Buch «Verwahrloste Jugend». Damit machte eine neue Wissenschaft geltend, zu diesem Thema etwas zu sagen zu haben und Faktoren zu berücksichtigen, die in dieser wissenschaftlichen Form noch nicht ins Bewußtsein gekommen waren. Keine religiöse und ideologische Tradition kann seither mehr zum vornherein die Deutekategorien für Verhaltensstörungen und deren Beseitigung liefern. Die herkömmlichen Kategorien müssen in ein Verhältnis zur Wissenschaft gebracht werden. Religion ist zu einem Faktor geworden. (42) Weshalb sind Aichhorns bahnbrechende Entdeckungen so eigenartig wirkungslos geblieben bis heute? Aichhorn möchte den Dissozialen dazu bringen, «sich selbst wieder in die Gesellschaft einzureihen» (43). Der gesellschaftliche Rahmen bleibt unangetastet. So bleibt auch Aichhorns Darstellung untrennbar mit seinen Experimenten verbunden. Aichhorn betrachtet die «Übertragung» als «wichtigstes Hilfsmittel bei der Ausheilung der Verwahrlosten» (44). Wie soll aber die Resozialisierung mit dieser Methode gelingen, wenn die Gesellschaft und ihre Resozialisierungsinstitutionen nicht aus Therapeuten bestehen, sondern den Dissozialisierten als «Außenseiter» (45) betrachten?

2.1.3 *Bernfeld*

Von marxistischer Seite hat Bernfeld sich an die Aufgabe herangemacht, die Einsichten der Psychoanalyse mit soziologischen und gesellschaftskritischen Einsichten zu verbinden, für die ihm der Marxismus die Augen geschärft hatte. Aber auch Freud hatte auf die Notwendigkeit einer «Pathologie der

kulturellen Gemeinschaften» (46) hingewiesen. Bernfeld, wie Aichhorn Schüler Freuds, war ebenso sehr vom Marxismus wie von der Psychoanalyse bestimmt. Was dem genialen Makarenko noch unkritisch gelang, versuchte Bernfeld in einen wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen. Er verglich Strukturen in der Gesellschaft mit Strukturen von Erziehungsanstalten und beschrieb die psychischen Reaktionen darin. (47)

2.1.4 *Unsere Aufgabe*

Hat Bernfeld schon früh aus marxistischer Sicht den Versuch unternommen, Sozialpädagogik im Zusammenhang mit der Psychoanalyse zu thematisieren, so steht uns von christlicher Seite diese Verhältnisbestimmung noch bevor. Wir können auch aus christlicher Sicht nicht mehr die vorwissenschaftlichen dogmatischen Positionen vertreten und damit die Probleme der Anstalts-erziehung lösen. Es hieße jedoch einem blinden Psychologismus oder Soziologismus erliegen, wollte man mit den neuen Interpretationsmöglichkeiten den Einfluß religiöser Faktoren bei der irregulären Sozialisation als irrelevant erklären. Dies wäre der Sozialisation ebenso wenig dienlich wie die unkritische Übernahme traditionell religiöser Kategorien zur Interpretation empirischer Sachverhalte.

Wir gehen bei unserer Untersuchung von der Annahme aus, religiöse Faktoren seien an der irregulären Sozialisation beteiligt, trotz der «Säkularisierung» (48), d.h. des veränderten Stellenwertes der Religion in der Gesellschaft. Wir müssen uns auch um den Religionsbegriff bemühen, und wir versuchen dann, diesen Begriff im weiteren Verlauf unserer Arbeit zu verifizieren. Die grundsätzliche Einsicht, daß Religion im Kontext der Sozialisation mit geschichtlicher Notwendigkeit zu einem Faktor neben andern geworden ist, hindert uns nicht mehr daran, «die Volksfrömmigkeit zu inventarisieren» (49). Einerseits stellen wir uns die Frage nach dem Religiösen schlechthin, andererseits müssen wir doch um unserer Thematik willen religiöse Bräuche und Vorstellungen feststellen, wo sie im Zusammenhang mit der Sozialisation greifbar werden.

2.2 *Zur neueren Literatur*

2.2.1 *Allgemeine Feststellung*

Im Hinblick auf die Berücksichtigung des religiösen Faktors ergibt die neuere Literatur zum Themenkreis der irregulären Sozialisation unerwünscht abweichenden Verhaltens ein unterschiedliches Bild. Viele Arbeiten übergehen den religiösen Faktor vollständig, andere bringen an der betreffenden Stelle einfach das dogmatische Vokabular der vorwissenschaftlichen, klassischen Zeit zur Geltung. (50) Vereinzelt ist Religion ansatzweise im Zusammenhang der betreffenden Arbeit verifiziert.

2.2.2 Spezielle Arbeiten

Sheldon und Eleanor *Glueck* geht es bei ihrer großangelegten Untersuchung um «die Entdeckung der Faktoren, die an der Entwicklung zu asozialem Verhalten beteiligt sind». (51) Sie stellen dabei lediglich fest, daß die kriminellen Jungen ihren kirchlichen Pflichten weniger gewissenhaft nachkommen als die nichtkriminellen. Über die Gründe dazu ist jedoch «keine intensive Nachfrage» angestellt worden (52), obschon das umfassend beigebrachte Material geradezu herausfordert, den religiösen Faktor im Verhältnis zu anderm asozialen Verhalten darzustellen. Die Arbeit der *Gluecks* beschränkt sich auf die phänomenologische Darstellungsweise.

Nach Albert K. *Coben* (53) ist Delinquenz bedingt durch Übernahme eines bestimmten Kulturmusters. Er betrachtet auch Religion (wie Nahrungskonsum, Kunst, Politik) als Kulturmuster, ohne jedoch der Frage nachzugehen, was in der Struktur des Kulturmusters Religion kriminogen wirksam sein könnte. Auch das 1962 bis 1967 von *Würtenberger* durchgeführte Freiburger Forschungsprojekt «Familie und Jugendkriminalität» (54) hat den religiösen Faktor nicht thematisiert. Die Arbeiten zum Strukturwandel der Familie (Bände I und IV), zur Gewissensbildung (Band II) und zur Rollentheorie (Band III) übergehen den Hinweis auf religiöse Bezüge fast vollständig. Nur Band II erwähnt unter den Gewissensinstanzen die Kirche bzw. Gott, vermittelt durch die betreffenden persönlichen Instanzen. (55) Neben andern Gewissensformen wird von einem «religiösen» Gewissen gesprochen; aber das religiöse Gewissen wird wie das «pharisäische» oder «juristische» als bloß «reflexhaft normbestimmt» bezeichnet. Ihm fehle ebenfalls das Spezifikum des eigentlichen Gewissens, «das selbsttätige, pathische Innwerden» (56). Wir fragen uns, ob damit der Faktor Religion bei der Gewissensbildung schon genügend charakterisiert ist.

In pädagogischen Arbeiten fällt der religiöse Faktor ebenfalls außer Betracht (57), oder es findet eine ansatzweise, zumeist deskriptive Besinnung darüber statt. Theodor *Hofmann* (58) beschreibt die Funktion des Kirchganges (59) und des Anstaltsgeistlichen (60). Indem er die Aussagen der Probanden zur Geltung bringt, wird deutlich, daß der Kirchgang aus dem Alltagsleben der Zöglinge heraus motiviert ist (Abwechslung, Disziplin) und der Anstaltsgeistliche ganz auf der Linie des Anstaltspersonals gesehen wird. Bei Gerhard *Deimling* (61) finden sich historische und aktuelle Überlegungen zur religiösen Motivation der Sozialpädagogik (62) sowie ein Abschnitt über die religiöse Betreuung in den Jugendstrafanstalten (63), worin deutlich wird, daß die Praxis zumeist noch von vorwissenschaftlicher dogmatischer Motivation abhängig ist: Die Tätigkeit des Anstaltsgeistlichen liegt jenseits der Pädagogik. Damit ist einerseits eine kritische Distanz zum Anstaltssystem möglich, die jedoch andererseits infolge des alternativen Verständnisses der von *Deimling* befragten Pfarrer kaum zu konkreten Ergebnissen führt.

Nicht überzeugend wirkt die Einteilung der 200 Exploranden *Haefelys* (64) in Glaubenskategorien und das Resultat, daß sich «die Gläubigen entschieden besser bewähren». Haefely möchte auch die «subjektive Seite der Religion, d.h. die menschliche Frömmigkeit», ins Blickfeld bekommen; aber die Kriterien, nach denen die Probanden in echt, fanatisch und lau Gläubige und Atheisten eingeteilt werden, sind nicht durchschaubar. Die Rolle der Religion bei der Resozialisierung versucht Haefely zu ermitteln, indem er die Probanden einteilt in «vorher gläubig», «erst nachher gläubig», «immer gläubig» und «nie gläubig». Wenn auch der Gläubigkeitsbegriff hier definiert wird («als gläubig bezeichnete ich hier jeden, der, wenn auch nur äußerlich, an religiösen Handlungen teilnahm»), so ist damit noch nichts Signifikantes über den religiösen Faktor bei der Resozialisierung ausgesagt.

Kurt *Brändli* versucht in seiner Dissertation (65), den Begriff Religion auf der Seite der heilpädagogischen Kategorien von Paul Moor anzusiedeln und mit ihnen zu verbinden. (66) Er verwendet jedoch dogmatische Sätze unvermittelt wieder in der oben erwähnten vorkritischen Weise (67) und muß sich deshalb auf Schritt und Tritt mit überholten Alternativen abmühen.

In den Arbeiten, die mit Hilfe der Psychoanalyse Freuds und seiner Schüler (René A. Spitz, Erik H. Erikson u.a.) den tieferen Ursachen der Dissozialität nachgehen, ist von einem religiösen Faktor überhaupt nicht die Rede. (68) Wie soll in diesen elementaren Zusammenhängen Religion greifbar werden! Aber diese Arbeiten sind in anderer Weise sehr hilfreich für unsere Thematik, weil sie ebenfalls die Frage nach dem Begriff von Religion überhaupt aufwerfen. Helmut *Reiser* ist als Lehrer für verhaltensgestörte Schüler auf diese Frage gestoßen. (69) Reiser unterscheidet religiöse Weltansicht und soziales Verhalten. Da sich beides im Sozialisationsvorgang geprägt hat, besteht ein funktionaler Zusammenhang, den Reiser mit Ich-Identität bezeichnet. Sozialisationsstörungen sind demnach am sozialen Verhalten sowie an der religiösen Weltansicht ablesbar. Der funktionale Zusammenhang wird psychoanalytisch näher analysiert und religiöse Einstellung am Maßstab der Ich-Stärke bzw. Ich-Schwäche gemessen. Religiöse Einstellung ist bei Reiser wohl durch den Sozialisationsvorgang geprägt, der Religionsbegriff dann aber vielleicht doch noch zu wenig auf der Seite des sozialen Verhaltens verifiziert, sondern zu sehr mit «Vorstellung» und «Weltansicht» verbunden. Von daher gibt sich eine rationalistische Tendenz: Reiser legt Wert darauf, ebensoviele glaubensablehnende Antwortmöglichkeiten als pädagogisch erwünscht gelten zu lassen wie glaubenszustimmende (70), und logisch-kritische Urteile nehmen in seiner Skala den ersten Platz ein (71).

2.3 *Zum Religionsbegriff*

2.3.1 *Religion in der Sozialisation*

Sozialisation ist von religiösen Phänomenen begleitet. Psychologisch und soziologisch orientierte Forschung ist immer wieder auf die religiöse Komponente in der Sozialisation gestoßen. Durch seine psychosoziale Bedingtheit macht der Mensch zeitlebens das Widerfahrnis eines ihm überlegenen Gegenübers, und er gibt diesem Widerfahrnis im Verlaufe seines «Lebenszyklus» (72) Ausdruck, wobei unterschieden werden muß zwischen dem Widerfahrnis, vermittelt durch zwischenmenschliche Relation und eigene Beobachtung, und den durch Tradition geprägten Ausdrucksformen. Die Religionssoziologie hat uns unterscheiden gelehrt zwischen einer bestimmten institutionalisierten Religion mit ihrem Bedeutungssystem und Religion schlechthin. (73)

Pestalozzi sah im frühen Mutter-Kind-Verhältnis die untrennbare Einheit von Religion und Sozialisation:

So wie der Säugling an der Brust seiner Mutter im Genuß seiner Wonne ihr seinen Glauben emporlächelt, also opfert der Mensch der Erde seinen Glauben dem Allmächtigen. Darum erkenne o Mensch, Gottes Vergessenheit ist die Quelle des Todes und der Entkräftung der Menschen. (74)

Hier klingt bereits die Absicht von Pestalozzis «Methode» an: Die Einheit von Religion und Sozialisation zerbricht. Der Gottesglaube wird bald eine differenzierte Angelegenheit, bei der die Mutter nun bewußt die entwickelten Gefühle auf Gott lenken muß. Emotionell und sprachlich spielt sie die erste anschauliche Vermittler-Person. (75)

Pestalozzis Einsichten sind auch unter veränderten, wissenschaftlichen Voraussetzungen bestätigt worden: Erikson spricht vom «Urvertrauen» (basic trust) als der ersten fundamentalen Identitätsfindung des Menschen, die er im Laufe seines Lebens in entsprechenden institutionalisierten Formen integrieren muß. (76)

Das menschliche Ich ist auf psychosoziale Identität angewiesen. Ihm stehen «verschiedene Methoden zur Verfügung», die Anna Freud (77) als «Abwehrmechanismen» beschrieben hat. Mit Hilfe der «Abwehrmechanismen» versucht das Ich Triebansprüche und Umweltansprüche, die sich auch im Über-Ich niederschlagen, auszugleichen. Verschiedenartige Ängste signalisieren die Störung des psychosozialen Gleichgewichts und lösen bestimmte Abwehrmechanismen aus. Von diesen Reaktionen hängt die Sozialisation ab.

Der psychosozialen Integration eignet sowohl im affektiven wie im kognitiven Bereich die eigenartige Tendenz des Transzendierens. Psychodynamische Mechanismen, die sich eingespielt haben, gelangen auch in veränderten Verhältnissen zur Anwendung. Hieraus ergeben sich schon die vielfälti-

gen Übertragungsphänomene; aber die Transzendenz tendenz begnügt sich nicht mit dem Vorfindlichen, sie tendiert auf ein Numinosum.

So sucht Peter L. Berger (78) in der Fülle menschlicher Projektionen nach Spuren der Transzendenz, denen eine Wirklichkeit entsprechen muß, die der Mensch (ähnlich wie in der Mathematik) «in seiner religiösen Einbildungskraft zu reflektieren fähig ist» (79). Anders als Luckmann will Berger den Begriff der Religion nicht einfach «mit dem Begriff des Menschseins überhaupt» zusammenfallen lassen (vgl. Pestalozzis «Methode» gegen Verwahrlosung, Maulbraucherei und Gottlosigkeit!), vielmehr auf der Linie von Rudolf Otto (80) spezifisch religiöse Kategorien entdecken. Er findet die Spuren der Transzendenz dort, wo Menschsein schlechthin, der Mensch in seiner Gesamtwirklichkeit zum Ausdruck kommt, wo die *conditio humana* auf dem Spiel steht. (81)

Indem wir in unserer Arbeit traditionell religiöse Bräuche und Vorstellungen in der irregulären Sozialisation untersuchen, versuchen wir den hier dargelegten Religionsbegriff zu verifizieren. Wir gehen von einem empirischen Religionsbegriff aus. Religion ist für uns in der dargelegten Weise genetisch und funktional mit der Sozialisation verbunden, weist jedoch an entscheidenden Stellen darüber hinaus. Wenn sich Religion an entscheidenden Stellen der Sozialisation «kristallisiert», müssen die religiösen Komponenten in der irregulären Sozialisation besonders deutlich zutage treten. Wenn sich mit der Religion die *ultima ratio* des Menschseins verbindet, muß gestörte Sozialisation an den religiösen Mitteln besonders erkennbar werden. Die enge Verflechtung mit der Sozialisation legt es nahe, zu vermuten, daß eine gestörte Sozialisation auch religiös ein pathologisches Bild aufweist. (82) Wir benötigen deshalb einen an der Sozialisation verifizierten Religionsbegriff, um religiöse Verhaltensstörungen bei Zögling und Erzieher überhaupt erkennen zu können. Es liegt uns fern, eine eigene Therapie zu entwickeln. Es ist deutlich geworden, daß wir nicht in Konkurrenz zur psychoanalytisch orientierten Praxis treten; aber vielleicht könnte die Analyse religiöser Faktoren in der irregulären Sozialisation eine zusätzliche Indikator-Funktion haben, den tieferliegenden Ursachen der Sozialisationsstörung auf die Spur zu kommen.

2.3.2 *Religion in der Psychotherapie*

Auch der psychoanalytisch orientierte Therapeut ist von einem Religionsbegriff abhängig, denn er begegnet zumindest in seiner Praxis dem Phänomen des Religiösen. So stieß auch Aichhorn in seiner Arbeit mit Anstaltszöglingen auf den religiösen Faktor:

Viele ganz innere Zweifel tauchten auf; quälendes Mißverstehen religiöser Wahrheiten, dumpfer Druck des Unbegreiflichen, Ablehnung jeder kirchlichen Handlung, Verspottung jeder, auch der eigenen Glaubensempfindung, ja oft Haß gegen alles, das Religion heißt, aber manchmal auch viel Tieferes, echtes und wahres religiöses

Empfinden. Sorgsam mußten wir da erklären, manchmal viel wegräumen und auflösen, aber immer vorsichtig, ohne unsere eigene Überzeugung aufzuzwingen. (83)

Aichhorn verbindet das «viel Tiefere» mit Religion. Ähnlich betont Brocher neuerdings (84), jeder, der den Therapeuten aufsuche, habe in viel tieferem Sinne ein «religiöses Problem» (sic! Anführungszeichen!). Auch Brocher drängt sich, wenn auch erst in Anführungszeichen, ein neuer Religionsbegriff auf. Die Notwendigkeit eines interdisziplinären Religionsbegriffs wird dann in der Arbeit Brochers besonders deutlich: Brocher beschränkt Religion auf das Glaubensbekenntnis und sein institutionelles Dressat und sieht sich deshalb gezwungen, religiöse Motive, die in der psychotherapeutischen Praxis auftauchen, als «pseudoreligiös» für die Psychoanalyse zu reservieren und seine Patienten erst im Moment, in dem es um Bekenntnisfragen geht, an den Seelsorger zu überweisen. Brocher wirft den Theologen Abstraktheit vor, macht aber durch den vorwissenschaftlichen dogmatischen Religionsbegriff, der seinen Ausführungen zugrunde liegt, den Seelsorger auch zu einem Gespenst.

Brocher übersieht den Sachverhalt, daß das Bekenntnis selbst in seiner historischen Relativität erkannt worden ist und gerade durch psychosoziale Gesichtspunkte sein «Sitz im Leben» noch einmal konkretisiert wird. Wenn Religion, wie wir annehmen, elementar mit Sozialisation gekoppelt ist, dann indiziert die religiöse Einstellung, die in der Therapie auftaucht, eine Sozialisationsstörung, zu deren Überwindung die religiöse Hilfe des Seelsorgers auf keinen Fall so einfach isoliert werden kann. (85)

2.3.3 *Religion in der Praktischen Theologie*

Die Theologie hat in ihrer Praktischen Disziplin u.a. die Aufgabe, darauf zu achten, welchen Auswirkungen der Mensch als homo religiosus im sozialen Gefüge und in der sozialen Entwicklung ausgesetzt ist. Aus diesem Grunde ist sie an einem interdisziplinären Religionsbegriff interessiert, und sie muß sich selbst darum bemühen helfen. Daß die Praktische Theologie psychologische und soziologische Kategorien verwendet, um ihres Gegenstandes ansichtig zu werden, ist ebenso selbstverständlich wie die Verwendung historischer Kategorien in der Exegese. Vielleicht kann sie damit der Dogmatik einen ähnlichen Handlangerdienst erweisen wie andererseits die Exegese.

Infolge ihrer Nähe zur historisch-kritischen Erforschung der religiösen Tradition, zur Exegese, und zur Dogmatik müßte die Praktische Theologie aber umgekehrt auch das Motivationsspektrum des in der Sozialarbeit Tätigen ideologiekritisch (86) durchleuchten helfen. Wenn heute «für alle, die im sozialen Bereich tätig sind» (87) Kenntnisse aus der Psychotherapie gefordert werden, so müßte auch ein Therapeut in Sachen religiöse «Bekenntnisfragen» einige zeitgemäße Information besitzen:

Es wäre zu wünschen, daß wir Gruppenpsychotherapeuten uns noch mehr um einen Kontakt zu den angrenzenden Wissenschaften wie Soziologie, Statistik, Pädagogik, Religionswissenschaften, Philosophie u.a. bemühten. Dann erst wird sich uns ein klares Bild vom Menschen in seinem Kranksein, mit seinen sozialen, aber auch mit seinen geistigen und transzendenten Bezügen ergeben. (88)

Die Praktische Theologie tritt nicht in Konkurrenz zur Psychotherapie; aber sie möchte die religiösen (nicht «pseudoreligiösen») Probleme in all ihren Dimensionen zu Gesicht bekommen. Wenn es ihr gelingt, religiöse Probleme zu sehen, die sich in Sozialisationsstörungen äußern, weil es sich vielleicht um «Fixierungen an die Urerlebnisse der Familienszene» (89) handelt, wird sie die Abklärung der Psychotherapie überlassen, weil die Praktische Theologie hier nicht sachzuständig ist; aber wir sind dann darauf angewiesen, daß der Therapeut Hand bietet und die religiöse Dimension nicht für irrelevant erklärt, weil er seinerseits auf diesem Gebiet unter Umständen eine «unzureichende Ausbildung» (90) aufzuweisen hat. Die begriffliche Alternative, in die sich Brocher (s.oben) verfängt, ist in dieser Form für die Praktische Theologie nicht mehr hilfreich.

3 Die Untersuchung

3.1 *Der Zweck*

Wir haben bisher verschiedentlich auf die Notwendigkeit unserer Arbeit hingewiesen. Historische und begriffliche Überlegungen zeigten, daß in der irregulären Sozialisation religiöse Faktoren mit im Spiel sind, die infolge ihres untrennbaren Zusammenhanges mit der Sozialisation auch Störungen der Sozialisation indizieren können.

Die neuere Literatur zur irregulären Sozialisation erweckte zwar auf den ersten Blick den Eindruck, Religion in diesem Zusammenhang zu thematisieren, sei ein apologetisches Unterfangen ohne empirische Notwendigkeit. Bereits im geschichtlichen Aufriß stießen wir auf Makarenkos Erfolge, die scheinbar ohne jeden Bezug zur Religion zustande kamen. Aus kirchlicher Sicht ist man nicht müde geworden, dies zu betonen (91): Im Fehlen des Gottesglaubens liege eben doch der entscheidende Unterschied zum christlichen Erziehungsverständnis. In der Religionslosigkeit sah man die *differentia specifica* von Makarenkos Erziehungssystem.

Bei näherem Zusehen springen jedoch in Makarenkos Erziehungspraxis eine Fülle von Einrichtungen in die Augen, die zumindest Reminiszenzen an religiöses Brauchtum wachrufen. Auch Makarenko ist auf Symbolhandlungen angewiesen, die seinem Resozialisierungssystem Sinn geben. (92) In der neueren Literatur ist der religiöse Faktor ebenfalls bemerkbar. Im Material der empirischen Untersuchungen erscheint er wenigstens am Rande, oder er zeigt sich in der Terminologie und Motivation der betreffenden Verfasser. So spricht man z. B. von Aichhorns Methode als von der «Psychologie der Versöhnung», die den Aufgaben der Sozialpädagogik «in einem neuen umfassenden Sinne gerecht zu werden» vermöge. (93)

Lenski (94) hat in einer Repräsentativuntersuchung festgestellt, daß der religiöse Faktor in verschiedenen sozialen Bezügen (Einstellung zum Beruf, zur Familie, zur Erziehung) eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Der Faktor Religion beinhaltet bei Lenski die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession (Juden, Katholiken, weiße Protestanten, schwarze Protestanten), wobei auch auf die Intensität der Zugehörigkeit zu der betreffenden sozio-religiösen Gruppe geachtet wird.

Einer solch gründlichen Repräsentativerhebung stellten sich in unserm Fall unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg. Repräsentativ, und damit für vereinzelte signifikative Resultate vielleicht nützlich, ist bei unserer Unter-

suchung nur die Tatsache, daß sämtliche Probanden im Verlauf ihrer irregulären Sozialisation in einer Erziehungsanstalt untergebracht waren. Wir legen deshalb besonders Wert darauf, zu erfahren, wie sich der religiöse Faktor im Erziehungsklima der Anstalt ausgenommen hat, ob er der Resozialisierung förderlich war oder im Rahmen der Resozialisierungsmaßnahmen «nur jene unterprivilegierenden und stigmatisierenden Situationen, an denen die Dissozialen dissozial geworden sind», reproduzierte. (95)

Als weiteres allgemeines repräsentatives Merkmal hat sich noch das in der Fachliteratur (96) zur Genüge bewiesene Bild von der Herkunft der Probanden aus belasteten und zerstörten Familienverhältnissen herausgestellt, das sich auch in unserer Untersuchung mit beharrlicher Konstanz zeigte. Da wir aber auf viele herkunftsmäßige Daten verzichten mußten (s. unten), die für uns bedeutsam gewesen wären, sind einer signifikativen statistischen Auswertung auch hier Grenzen gesetzt. Dennoch dürfte mit Hilfe unserer Umfrage einiges Licht auf die Funktion religiöser Faktoren bei der Dissozialität fallen.

3.2 *Die Anstalt*

Grundlage unserer Arbeit bilden Gespräche mit 40 ehemaligen Zöglingen der Kantonalen Erziehungsanstalt Aarburg. Sämtliche 40 Probanden erlebten noch das staatlich verordnete und kontrollierte religiöse Obligatorium. Zu Vergleichszwecken führten wir 10 Interviews durch mit Ehemaligen der Schenkung Dapples in Zürich, wo die institutionellen Voraussetzungen etwas anders gelagert sind.

Religiöse Faktoren, die in der Sozialisation der Probanden wirksam waren, bevor diese in die Anstalt eingewiesen wurden, spielen bei der Resozialisierung in doppelter Hinsicht eine Rolle: Die Zöglinge stoßen beim Anstaltspersonal auf eine ihrer Einstellung adäquate oder inadäquate Haltung; aber sie begegnen dem Faktor Religion auch auf der institutionellen Ebene, in den religiösen Vorschriften der Anstaltsstruktur. Daraus ergeben sich unterschiedliche Reaktionsmöglichkeiten. Die Zöglinge reagieren auf die Vorschriften des Systems, auch auf die religiösen (obligatorischer Kirchgang, obligatorische Religionsstunde, Tischgebet, Fluchverbot); sie reagieren aber auch auf die Personen, die diese Vorschriften handhaben. Da die Zöglinge vergleichen können zwischen den Vorschriften und deren Handhabung durch das Personal, ist das Personal auch im Hinblick auf die religiösen Faktoren besonders anfällig für positive und negative psychosoziale Übertragungen und Gegenübertragungen. In zunehmendem Maße muß dies der Fall sein, wenn die Vorschriften durch das Personal unterschiedlich gehandhabt werden. Da Religion ein Bestandteil der «Insassenkultur» ist (97), sind religiöse Faktoren immer an der Resozialisierung beteiligt, wirken sich vorteilhaft oder nachteilig auf sie aus. Selbst dort, wo kaum eine funktionale religiöse

Erziehung stattgefunden hat, wirken religiöse Faktoren jetzt dadurch, daß sie Bestandteil des Disziplinarsystems sind. Vor aller Praxis muß man sich diese Wirkung klarmachen!

Der Einblick in die geschichtliche Bedingtheit der Institution läßt uns erkennen, wie sich der religiöse Faktor auf institutioneller Ebene ausnimmt. (98)

3.2.1 *Die Kantonale Erziehungsanstalt Aarburg*

1893 errichtete der Staat Aargau in den Räumen der ehemaligen Festung Aarburg – gleichsam als Filiale der Strafanstalt Lenzburg – eine Zwangserziehungsanstalt für «jugendliche, gerichtlich verurteilte Verbrecher (Sträflinge) und jugendliche Taugenichtse (Zöglinge)» (99). Bis heute wird in Aarburg gerichtlich und administrativ eingewiesen. (100) Von allem Anfang an war konfessioneller «religiöser Unterricht und Gottesdienst» ein integrierender Bestandteil der Anstalt. (101) Das erste Anstaltsreglement ordnete die Pflichten der Geistlichen und der Insassen (102), und diese Formulierungen blieben Grundlage für die Praxis bis 1970.

Schrieb das erste Reglement beispielsweise auf dem Weg zur Kirche einen geordneten Marsch mit Abstand von drei Schritten vor (103), so spielten die Probanden unserer Untersuchung immer noch auf diesen «Gänsemarsch» an, auch wenn man im einzelnen kaum mehr nach dem Buchstaben ging. Es gab Appell vor dem Weggang auf der Festung, und die Kirchengesangbücher wurden kontrolliert, gehörten sie doch zur «persönlichen Ausrüstung» (104) der Zöglinge.

Die Anstalt untersteht bis heute dem Justizdepartement. Die Anstaltsgeistlichen sind staatliche Beamte. Sie werden vom Regierungsrat gewählt. Als Beamte der Anstalt sind sie dem Anstaltszweck dienstbar gemacht: sie haben sich neben Gottesdienst und Unterricht auf «die Seelsorge» zu beschränken, wobei aus dem Seelsorgebegriff Merkmale, welche die Anstaltsstruktur betreffen, vorsorglich ausgeklammert werden. Die Geistlichen haben «Mitteilungen von Seite der Detinierten, welche die Seelsorge nicht berühren, aber von Bedeutung sind», dem Direktor zur Kenntnis zu bringen. (105) Der Direktor «überwacht speziell» (106) auch Gottesdienst und Unterricht. Der religiöse Faktor stellte auf institutioneller Ebene offenbar eine Gefahr dar für die «totale Institution» (107). Unter Umständen kann das Anstaltssystem und die kirchlich-theologische Haltung in der Person des Anstaltspfarrers zu einer kognitiven Dissonanz führen, deren notwendige Auflösung nicht nur durch die theologische Anpassung des Pfarrers, sondern vielleicht auch einmal durch die Veränderung des Systems zustande kommen muß. Letzteres muß unbedingt vermieden werden. Unsere Nachforschungen haben ergeben, daß es auch bloß zweimal als Möglichkeit am Horizont auftauchte.

Der erste katholische Anstaltsgeistliche zeichnete sich durch ein extrem klerikales Gebaren aus. Es kam deswegen zu schweren Zerwürfnissen, und

der erste Direktor der Anstalt sah sich zu zwei großen Apologien (108) genötigt.

Die Differenzen mit dem reformierten Anstaltsgeistlichen, der von 1910 bis 1916 auf der Festung amtierte und dann seine Demission einreichte, sind auf ihre Weise aufschlußreich für die Funktion des religiösen Faktors auf der institutionellen Ebene. Dieser Pfarrer brachte eine zusätzliche psychologische Ausbildung mit, die seine Amtsauffassung entscheidend modifizierte. Er begnügte sich nicht mehr mit einer «bloß dekorativen Stellung» (109). Die zusätzlichen Interpretationsmöglichkeiten, die ihm zur Verfügung standen, sprengten den gewohnten Rahmen und ließen das Anstaltssystem nicht mehr unangetastet. Er studierte die Akten der Zöglinge, um deren Lebensgeschichte zu erfahren, und betrachtete die Religionsstunden als «Unterredungen über das heutige wirkliche Leben». Die Bibel diene als Anknüpfungspunkt und lieferte «die großen leitenden Gedanken» (110).

Unter diesen Voraussetzungen mußten zwangsläufig anstaltsinterne Probleme zur Sprache kommen, und der Pfarrer wünschte folgerichtig keine Aufsichtsperson mehr in den Religionsstunden.

Die Körperstrafe war in der Anstalt in vielerlei Gestalt an der Tagesordnung. Besonders streng wurde sie gehandhabt, wenn ein Zögling von seiner Flucht zurückgebracht wurde, denn Flucht verletzte das geschlossene System. Da der Pfarrer dieses System jetzt auch in Frage stellte, fühlte er sich mit seinen Schützlingen besonders solidarisch. Unter den Disziplinarstrafmitteln des Anstaltsreglements figurierte die Körperstrafe nie (111), und so war auch eine rechtliche Möglichkeit gegeben, dagegen anzukämpfen. Der Direktor, noch unter dem Einfluß des Pfarrers, erwirkte, daß eine regierungsrätliche Kommission die Verhältnisse in Aarburg untersuchte. Die Angestellten denunzierten einhellig den Pfarrer, er untergrabe die Anstaltsdisziplin, was ihm denn auch im Schlußbericht zum Vorwurf gemacht wurde. (112) Mit den Verweisen an die Angestellten war sich allerdings die Behörde nicht bewußt, was mit dem Schibboleth der Körperstrafe auf dem Spiel stand. Ohne Körperstrafe konnte das Anstaltssystem nicht funktionieren: Das beweisen auch die umfangreichen und außerordentlich aufschlußreichen Akten zu den beiden Selbstmordfällen von 1916, in deren Folge der Pfarrer seine Demission einreichte. (113) Der regierungsrätliche Bericht legte alles Gewicht auf die «Abstammung und psychische Veranlagung» der «minderwertigen Leute», und ein Gutachten des Direktors der Heil- und Pflegeanstalt Königsfelden betrachtete den einen Selbstmord sogar als Glücksfall «vom sozialen Standpunkt aus» (114). Wenn auch im Schlußbericht einige Gedanken des Pfarrers formell aufgenommen wurden, war seine Demission doch willkommen, sein Prinzip «ist in keiner bekannten Anstalt ganz oder auch nur halb durchgeführt» (115).

Weit häufiger ist zu beobachten, daß die Anstaltsgeistlichen ihre Theologie anpaßten, d.h. zur Legitimation ihrer Arbeit in den institutionell vorge-

gebenen Möglichkeiten einsetzten. Das konnte soweit führen, daß ein Pfarrer die Flüchtigen als Apostaten bezeichnen mußte:

Uns Erziehern und erst recht uns Verkündigern der Geheimnisse Gottes geht es mit unsern Anbefohlenen wie dem Weihnachtsengel mit den Hirten. Wir haben nur die eine große Aufgabe, unsere jungen Leute zur wahren Anbetung des Gottessohnes zu führen. Aber dann verschwinden die jungen Leute sooft im Dunkel, wie die Hirten wieder im Dunkel verschwanden. Sie vermögen oft das, was sie an Größtem und Letztem erfahren haben, nicht festzuhalten. Sie fallen um. Sie brechen aus (!) und brechen vielleicht auch ein. Und wir stehen betrübt und sagen: Sie haben doch mit uns den Heiland angebetet. (116)

Daß sich ein Pfarrer genötigt sah, die Flucht in dieser Weise theologisch zu qualifizieren, zeigt, daß die Flucht immer noch als schlimmster Verstoß gegen die Anstalt gehandelt wurde. Die Anstaltspastoration konnte auch mit prädestinarianischen Gedanken motiviert werden:

Ich gebe meinen Unterricht in der Hoffnung, daß doch da und dort (!) einer merkt, daß die Bindung an Gott und unsern Meister Jesus Christus, auf die ich sie hinweisen möchte, mehr ist als nur ein Stück Zwangserziehung, das man gerne einmal ablegt, sondern daß sie Bedeutung hat für Zeit und Ewigkeit. (117)

Durch den zunächst unfreiwilligen Besuch von Unterricht und Gemeindegottesdienst lernt der und jener (!) sich unter das beugen, was er abgelehnt hat, ohne es zu kennen. (118)

Wie weit die eigentliche und letzte Wahrheit, die uns in Jesus Christus begegnet, den einen oder andern (!) getroffen und getröstet hat, das festzustellen ist nicht meine Sache. (119)

Die prädestinarianischen Gedanken konnten sich sogar in einer kognitiven Minderheit sozialisieren: Es wurde zeitweise im Rahmen des Anstaltsbetriebes eine freiwillige Bibelstunde eingeführt (120), die aber für das Anstaltsgefüge keinerlei Gefahr darstellte (121), vielmehr im geschlossenen System integriert war.

Religion (als Obligatorium) und Körperstrafe als ultima ratio blieben interessanterweise beide über verschiedene Neuerungen (122) hinweg gleich lange erhalten. Körperstrafe und Religion mußten die totale Institution sichern. Die Körperstrafe stand als bedrohende Möglichkeit im Hintergrund und konnte vor allem nach Entweichungen eingesetzt werden. Mit der Zeit gewöhnte man sich auch mehr und mehr an die Entweichungen und wendete nicht mehr in jedem Fall die Körperstrafe an. Man lernte, daß sie unter Umständen eine Notwendigkeit der Resozialisierung waren. Wer zurückgebracht wurde, mußte aber immer einige Wochen seine ganze Freizeit in der Einzelzelle verbringen, und der ausbruchsimune Zögling galt als Idealfigur:

Es war einer ein Dummkopf, wenn er nie weglief. Ich lief nie weg. Wenn einer dreibis viermal weglief und dann nicht mehr, hieß es, dies sei der bravste Bursche. Wenn

einer nicht ging wie ich, hieß es: ja, man kommt nicht draus aus diesem Bürschlein; man weiß nicht, was er will! (Proband 15).

Wenzel (123) sieht das Entweichungsproblem unter der pädagogischen Kategorie der Kontinuität bzw. Diskontinuität der Heimerziehung. Daß er unter diesem Aspekt Entweichungen nur negativ beurteilen kann, ist verständlich. Wenzel setzt mit seiner Kritik denn auch folgerichtig bei den Methoden der Heimerziehung ein. (124) In Aarburg dachte man vom herkömmlichen gesellschaftlichen Bewährungsbegriff aus, und die Kritik richtete sich vor allem auf diejenigen, der entwich.

Auch Religion als Faktor im Erziehungsklima dieser Anstalt hatte dem Erziehungsziel der «Bewährung» zu dienen. Religion hatte die Funktion einer internen Sinngebung und mußte zugleich das Anstaltsgefüge in einem größeren Rahmen legitimieren. Der Pfarrer, der unter der Woche zur obligatorischen Religionsstunde erschien, wurde am Sonntag in der Kirche öffentlich bestätigt.

Die Affinität zwischen Religion und Körperstrafe im System der Anstalt (s. oben) ist im Zusammenhang mit dem dieser Arbeit zugrunde gelegten Religionsbegriff interessant. Ein an der Sozialisation verifizierter Religionsbegriff wird hier in einem Resozialisierungssystem bestätigt: Religion wird an den Schibboleth-Stellen der Sozialisation, auch der irregulären Sozialisation, akut. Eine totale Institution verlangt nicht nur letzte Sanktion, sondern auch letzte Sinngebung (Legitimation).

Bezeichnete es eine Untersuchung 1969 noch als erfreulich (freilich ohne Quellenangabe), daß «nur ganz ausnahmsweise und für kurze Zeit» ein neu eingewiesener Zögling sich dem Obligatorium von Religionsunterricht und Gottesdienst zu entziehen versuchte (125), so traf der Vf. bei seinem Amtsantritt im Frühjahr 1970 dieses Obligatorium in voller Auflösung begriffen an. Der Vorgänger in der Anstaltspastoration hatte den Vf. bereits darauf aufmerksam gemacht (126), die Zöglinge hätten in den Religionsstunden etwa das religiöse Obligatorium unter Berufung auf die Bundesverfassung kritisiert. Der neue Direktor ließ sich dann auf diese Frage ein. Gleichzeitig wurde auch von juristischer Seite (127) festgestellt, «auch aus noch so wohlgemeinten erzieherischen Gründen» dürften sich die Kantone nicht über höchste Rechtsnormen hinwegsetzen; zwischen dem religiösen Zwang in den Anstalten für Jugendliche und Art. 49/BV bzw. Art. 277 Absatz 3/ZGB bestünde ein Widerspruch.

Gehen wir den Gründen nach, die auf institutioneller Ebene zu dieser Auflösung geführt haben, so beobachten wir, daß bereits anfänglich (128) der Gottesdienstbesuch neben dem Spaziergang das einzige Sonntagsvergnügen darstellte. In der Folge wurde die «Erholungszeit» stets erweitert (129), bis der Gottesdienstbesuch zu einem Angebot unter andern wurde und in der hergebrachten Form nicht mehr attraktiv war.

3.2.2 *Die Schenkung Dapples in Zürich*

Dieses Heim für verhaltensgestörte Jugendliche ist der Schweizerischen Anstalt für Epileptische angegliedert und wie diese ein Werk christlicher Diakonie. Nach einem Gottesdienst im Freien im Sommer 1919 schenkte Louis Dapples das Geld zum Bau eines Knabenhauses. Mit einem «Knabenhaus» und einem «Diakonenhaus» nahm die Schenkung Dapples 1924 ihren Dienst auf. Leute in der Diakonenausbildung übernahmen Erzieheraufgaben, bis die Diakonenausbildung 1935 nach Greifensee verlegt wurde. (130)

Liegt dem Gesamtwerk von allem Anfang an eine christliche Zielsetzung zugrunde, so ist ebenfalls von Anfang an die therapeutische Nähe des Spitals spürbar: Die Zöglinge, die man «beobachten und in ihrer Berufswahl beraten» will, werden hier «jugendliche Patienten» genannt (131). Von der Zielsetzung her gehören religiöse Bräuche (Tischgebet, Andacht und Gottesdienst) selbstverständlich dazu, ohne daß sie besonders verordnet sein müssen. Dadurch war der Faktor Religion hier weit mehr als in Aarburg an die Erzieherpersonen gebunden, und das «Obligatorium» verlor sich denn auch, sobald man in diesem Gremium darüber zu diskutieren begann, was mit dem Leiterwechsel von 1960 möglich wurde. Die Bindung der religiösen Gepflogenheiten an die Erzieherpersonen wurde jetzt augenfällig, denn einzelne hielten sich weiter an diese Bräuche, andere gaben sie preis. Am längsten hielt der Leiter selber noch am Tischgebet fest, gab es dann aber nach 1965 ebenfalls auf. Auch der Kirchgang hing von der Initiative der einzelnen Erzieherpersonen ab, die eine gewisse persönliche Zwangskomponente geltend machen konnten. Religionsunterricht wurde nicht erteilt, wie dies auch im Lehrlingsalter allgemein nicht vorgeschrieben ist. (132) So wurde das Gefühl der Degradierung zum Schulpflichtigen, wie es sich bei ehemaligen Aarburgern mit der Erinnerung an die obligatorische Religionsstunde verknüpft, vermieden.

In der Schenkung Dapples spiegelt sich, wie in der Erziehungsanstalt Aarburg, die Veränderung der religiösen Bezüge der Öffentlichkeit. Der Einbruch der pluralistischen Verhältnisse ist in beiden Anstalten mit einem Wechsel in der Leitung verbunden. In Aarburg läßt sich durch das Quellenstudium eine allmähliche Verschiebung des religiösen Faktors auf der Ebene der Reglemente beobachten (133), bevor die Frage im Anstaltsalltag aktuell wurde.

3.3 *Das Frageleitschema*

Wir sind an der Funktion religiöser Faktoren in der irregulären Sozialisation interessiert. Um die Reaktionen der Probanden auf den Faktor Religion im Anstaltsgefüge zu verstehen und von daher auch seine sozialisierende Wirkung zu ermessen, muß auch die religiöse Herkunft des einzelnen Probanden

und seine heutige Einstellung bekannt sein. Wir vermuten, daß die religiösen Faktoren im Resozialisierungsklima der Anstalt eine unterschiedliche Wirkung haben, je nachdem, wie die religiöse Sozialisation des Probanden bisher ausgesehen hat.

Wir versuchen in dieser Arbeit, Bräuche und Vorstellungen im christlichen Traditionsbereich zu erfassen. Deshalb machen wir mit unserm Frageleitschema (134) Faktoren namhaft, die bei jeder Sozialisation, die sich in diesem Bereich abspielt, eine mehr oder weniger funktionale oder intentionale Rolle spielen. Am Beispiel der Resozialisierungsproblematik muß es sich dann zeigen, ob sich die Theologie damit begnügen kann, ihre Sache mit den traditionellen Mitteln weiterzugeben, oder ob sie die Sozialisation, in deren Zusammenhang dies geschieht, selber in ihre Reflexion miteinbeziehen muß. Als Praktische Theologie erhielt sie in diesem Falle eine unaufgebbare Rückkoppelungsfunktion und könnte sowohl der Dogmatik als auch der Sozialpädagogik wertvolle Hinweise liefern.

Unser Frageleitschema ist in drei Teile gegliedert:

3.3.1 *Begegnung mit der Religion in der Kindheit und Jugend*

Hier stellte ich zuerst die Frage nach dem *Einschlafgebet*. Das Einschlafgebet ist der erste Haftpunkt differenzierter Religion im Leben eines Menschen. Ist die Erinnerung daran erhalten? Wenn ja, mit welcher Person ist diese Erinnerung verknüpft? Beeinflußt die religiöse Einstellung der Bezugsperson schon vorher die Beziehung zum Kind, so wird mit dem Ritual des Einschlafgebets religiöse Tradition im Leben des Kindes selber erstmals greifbar. Auf der emotionellen und sprachlichen Ebene sind von nun an auch spezielle religiöse Faktoren wirksam. Ließe sich der Frühphase der Kindheit als solcher religiöse Qualität beimessen (135), so übernimmt das Kind mit dem Nachtgebet selber differenzierte religiöse Einstellungen.

Weil dabei die *Bezugsperson* eine entscheidende Rolle spielt, erhält Religion auch eine spezifische Sozialisierungsfunktion, anders gesagt: Sozialisation kristallisiert sich an einer entscheidenden Stelle. Nach unserm Religionsbegriff ist es nicht verwunderlich, daß diese Stelle «anfällig» ist für Religion. Im kritischen Moment, da die vertraute Bezugsperson verschwindet, garantiert das Ritual die Fortsetzung der Geborgenheit: Gott ist noch da! Wie eng die *Gottesvorstellung*, die sich hier bildet, mit der Bezugsperson verbunden sein muß, liegt auf der Hand, und wenn sich mit der Gottesvorstellung die affektiven Einstellungen der Bezugsperson gleichsam Dauer verschaffen, dann ist es ebenso naheliegend, daß auch das mit dem Kindergebet vermittelte Gottesbild über die Ich-Ideal- und Über-Ich-Bildung die Sozialisation beeinflußt. Ich stellte deshalb jedesmal auch die Frage, ob sich der Proband an ein Gottesbild in der Kindheit erinnern könne, und wie dieses Bild ausgesehen habe.

Die Frage nach dem *Tischgebet* stellte ich, weil das Tischgebet in der Anstalt als Resozialisierungsfaktor eingesetzt war und ich die Reaktionen der Probanden auf diesen Anstaltsbrauch erfahren wollte. Vermutlich ist es von Belang, ob jemand das Tischgebet bereits vor der Anstalt gekannt, in welcher Form er es gekannt hat und mit welchen Assoziationen es sich bei ihm verbindet. Weil gemeinsames Essen ebenfalls eine akute Sozialisationsstelle markiert, ist damit zu rechnen, daß sich mit der Erinnerung an den religiösen Brauch, der hier haftet, weitere Indizien der Sozialisation (Bezugspersonen, Beziehungen der Zöglinge untereinander, Beurteilung des Essens) bemerkbar machen.

Die Frage nach einem *privaten Kindergebet* zielte darauf ab, eine besonders starke Wirkung des religiösen Faktors in der Kindheit zu ermitteln. Aus demselben Grund fragte ich, ob sich der Proband an *besonders fromme Personen* (eifrige Beter, Bibelleser oder Kirchgänger) oder an ein besonderes religiöses Erlebnis erinnern könne. Trotz des Verzichtes auf die Frage nach den herkömmlichen Familienverhältnissen (s. unten) mußte ich so gut als möglich in Erfahrung zu bringen versuchen, ob in der Kindheit und Jugend des betreffenden Probanden eine eher funktionale oder intentionale religiöse Erziehung stattgefunden hatte.

Ich bat dann, mir Eindrücke zu schildern aus der Zeit der sekundären Sozialisation: Wie ist der Proband während seiner Schulzeit der Religion begegnet? Welche institutionellen Einflüsse waren vorhanden (Sonntagsschule, Kindergottesdienst, Erstkommunion, Kinderlehre, Religionsunterricht, Christenlehre, Messe, Gottesdienst mit Erwachsenen)? Insbesondere war ich interessiert, zu erfahren, welche Erlebnisse sich mit der *Konfirmation* bzw. Firmung verbinden, weil die Konfirmation wiederum eine Nahtstelle der Sozialisation darstellt. Wer beteiligte sich an der Konfirmation aus dem Familienkreis? Welche Erinnerungen verbinden sich mit dem Pfarrer? Hat sich die Gottesvorstellung im Laufe dieser Zeit geändert?

3.3.2 *Begegnung mit der Religion während der Anstaltszeit*

In diesem Fragenkomplex ging es zunächst darum, sich die *religiösen Vorschriften* der Anstaltsordnung bestätigen zu lassen: Tischgebet, Fluchverbot, Kirchgang, Religionsunterricht, andere religiöse Veranstaltungen. Hat sich die Erinnerung daran überhaupt erhalten? Ich versuchte das *damalige* Einverständnis des Probanden mit den betreffenden Bräuchen zu ermitteln. War der Proband in der Lage, aus der Distanz zu seiner früheren Einstellung zu antworten? Entsprachen seine Äußerungen mehr der heutigen Einstellung? Dieses Interpretationsproblem der Antworten stellte sich bei den positiven und negativen Angaben. Läßt sich eine kritische Einstellung tatsächlich bis in die Anstaltszeit zurückverfolgen? Ist die Kritik verarbeitet, im Verlauf der weiteren Sozialisation integriert, oder ist sie noch heute Ausdruck einer

pubertären Unsicherheit, also fixiert? Bei älteren Probanden mußte auch die Zustimmung zu den religiösen Vorschriften vorsichtig interpretiert werden. War vielleicht eine gewisse Auflehnung gegen das religiöse Obligatorium in Vergessenheit geraten, weil damals eine grundsätzliche Diskussion darüber noch gar nicht aufkommen konnte, oder wollte man vielleicht den Pfarrer, der das Interview durchführte, nicht beleidigen? Möglicherweise waren jedoch die religiösen Faktoren während der Anstaltszeit tatsächlich der Sozialisierung förderlich, indem sie die Kontinuität zwischen herkömmlichen Gepflogenheiten und späterer durchschnittlicher Kirchenzugehörigkeit gewährleisteten.

Infolge dieser Interpretationsschwierigkeiten stellte ich die Frage nach der *Religion des Anstaltspersonals* vom heutigen Standpunkt aus: Kann der Proband *heute* beurteilen, ob sich damals unter dem Anstaltspersonal jemand befunden hatte, der an Gott glaubte bzw. nicht glaubte? Im Verhältnis zu den Bezugspersonen mußte sich ja die religiöse Frage zuspitzen, denn in den täglichen Beziehungen stand ja Sozialisation in der besonderen Form der Resozialisierung direkt auf dem Spiel. Es war interessant zu sehen, nach welchen Kriterien sich der Proband der etwas plumpen Frage entledigte. Die Ergebnisse sind in Tabelle 8 und 9 zusammengestellt. Ich wollte mit der allgemeinen Frage, ob der Proband sich an Personen erinnere, die an Gott glaubten, feststellen, ob das Anstaltspersonal dabei nur nach seiner Handhabung der religiösen Vorschriften in den Blick kam, welche Beziehungen sich in dieser Frage spiegelten, welche Kriterien hier in Erscheinung traten, und ob der Anstaltsgeistliche hier auch erwähnt wurde, was eigenartigerweise nie zutraf. Ich mußte deshalb am Schluß die Frage nach dem persönlichen Kontakt mit dem Anstaltspfarrer speziell noch stellen.

Konnte auch nicht immer festgestellt werden, ob das Urteil die zeitliche Distanz aufwies, so ließ der Einsatz bei der heutigen Beurteilungslage oft dennoch erkennen, welche Identifikationsschicksale (136) sich während des Anstaltsaufenthaltes abgespielt hatten, denn nur schon die Erwähnung von bestimmten Aufsichtspersonen in unserm Zusammenhang ließ vermuten, daß der Proband sich seinerzeit intensiv mit ihnen auseinandergesetzt hatte.

3.3.3 *Religiöse Einstellung heute*

Zu Vergleichszwecken mußte die heutige Einstellung zur Religion ermittelt werden. Lassen gewisse positive oder negative Einstellungen Rückschlüsse auf die Sozialisation des betreffenden Probanden zu? Ist Kontinuität der herkömmlichen Bräuche und Vorstellungen ein Merkmal gelungener Resozialisierung? Ich versuchte aber auch in die persönliche Denkweise des Probanden einzudringen: Denkt er über religiöse Probleme nach, diskutiert er mit andern darüber, hört er am Radio das «Wort zum Tag» oder verfolgt er am Fernsehen «das Wort zum Sonntag»; wie steht er zur Theorie des bekannten

Erfolgsautors Erich von Däniken, der behauptet, die Götter seien außerirdische Astronauten gewesen? Mit den abschließenden Fragen, ob der Unterschied der Konfessionen einen Sinn habe, ob der Mensch einen Glauben benötige und welchen Sinn dann Religion im Leben habe, wollte ich noch einmal den «Sitz im Leben» des Faktors Religion bei den betreffenden Probanden zu sehen versuchen.

3.4 *Die Interviews*

Im Unterschied zur Schenkung Dapples, wo ich mich in laufende katanestische Untersuchungen einschalten durfte, war es kein leichtes Unterfangen, mit ehemaligen Zöglingen der Erziehungsanstalt Aarburg ins Gespräch zu kommen. Da die Adressen der Ehemaligen nicht bekannt sind, konnte ich nur auf dem Weg über persönliche Beziehungen an die Probanden herankommen. Angestellte der Anstalt und Privatpersonen haben mir zu mancher Spur verholfen, und einzelne Probanden ließen es sich nicht nehmen, mich nach geglücktem Gespräch auf der Suche nach ihren ehemaligen Kameraden zu unterstützen.

Je nach Möglichkeit versuchte ich telefonisch, brieflich (137), durch Drittpersonen oder persönlich die Kontakte anzubahnen. Ich mußte dann immer gleich auch mein Vorhaben genau umreißen. Erst wenn daraus hervorging, daß ich nicht beabsichtigte, familiäre Verhältnisse oder begangene Delikte in Erfahrung zu bringen, verschwand (mit einigen Ausnahmen) die ablehnende Haltung, der ich oft zuerst begegnete.

Angesichts dieser Schwierigkeiten mußte ich einerseits zum vornherein auf Auskünfte verzichten, die für meine Untersuchung von großer Bedeutung gewesen wären, andererseits hatte der Verzicht doch auch den Vorteil, daß ich feststellen konnte, wo sich mit der Erinnerung an den Faktor Religion assoziativ andere Sozialisierungsfaktoren verbanden. Konnten die Fragen nach den herkömmlichen Verhältnissen aus Gründen des Gesprächsklimas (138) nicht von mir ausgehen, so waren entsprechende Angaben, die spontan gemacht wurden, besonders aufschlußreich. Es bot sich mir auch die Möglichkeit, bei den ehemaligen Aarburgern die Akten im Archiv der Erziehungsanstalt einzusehen. Aus dem Zentralstrafregister in Bern erhielt ich die Registerauszüge derjenigen Probanden, die dort verzeichnet sind. (139) Auf eine vorgängige Durchsicht von Akten verzichtete ich, um unvoreingenommen an die Leute herantreten zu können. 15 Interviews führte ich in Strafanstalten durch. Zentralstrafregister und erneute Straffälligkeit sind für uns jedoch nur Indizien für eine irreguläre Sozialisation. Als Merkmal des Gelingens bzw. Nichtgelingens von Resozialisierung ist die öffentliche Rechtspflege für uns nur bedingt zuständig.

Bei den Interviews mußte ich mich als Anstaltspfarrer zu erkennen geben. Im Gespräch selber war dies für mich eine Hilfe, weil es mir aufgrund der

Kenntnis der Anstaltsverhältnisse gelang, durch beiläufige Bemerkungen und Fragen Erinnerungen zu wecken und eine Atmosphäre des gemeinsamen Vertrautseins zu schaffen. Mein Amt wirkte aber auch als Hemmschuh, besonders in der Initialphase des Kontaktes, weil ich verdächtigt werden konnte, im Auftrag der Institution eine Kontrolle auszuüben.

Vereinzelte Ehemalige ließen sich unter keinen Umständen zu einem Gespräch bewegen. Hinter der ablehnenden Haltung konnte sich psychischer Selbstschutz verbergen. Wie groß die Gefahr war, daß jemand innerlich aus dem Gleichgewicht geraten konnte, wenn er an all das erinnert wurde, was er im Laufe seiner irregulären Sozialisation durchzustehen hatte, wurde mir erst hintendrein bewußt. In zwei Fällen (Probanden 4 und 12) wandten sich die Ehefrauen der Probanden später an mich, weil sie nach dem Gespräch, dem sie in beiden Fällen selber beigewohnt hatten, alarmierende Symptome von Depression und Verwahrlosung bei ihren Ehemännern feststellen mußten. Das Gespräch, das z. T. zu erstmaligen Aussagen über ihre familiäre Herkunft und über die Anstaltszeit führte, hatte bei den betreffenden Probanden wahrscheinlich starke psychische Regressionen zur Folge gehabt. In beiden Fällen war es auch zu richtigen «Entladungen» gekommen, und ich sah mich gezwungen, mich weiter mit den beiden Familien zu beschäftigen. Daneben gab es auch erfreuliche Begleiterscheinungen. Ehemalige, die einander bisher bewußt aus dem Weg gegangen waren, um nicht an die gemeinsame Vergangenheit erinnert zu werden, wurden aufmerksam aufeinander und begannen sogar, einander kleine Dienste zu erweisen. Sie hatten plötzlich das Gefühl, als Ehemalige einer von der Gesellschaft geächteten Institution auch einen positiven Status zu besitzen und in einer «offiziellen» Sache mitreden zu dürfen.

Den Ort des Gesprächs ließ ich in jedem Fall durch den Probanden bestimmen. Als Grundlage des Gesprächs diente das Frageleitschema. Um nicht sorgfältig aufgebautes Vertrauen wieder in Frage zu stellen, verzichtete ich auf die Verwendung eines Tonbandes und notierte die Beiträge an Ort und Stelle wortgetreu. (140)

Die Gesprächsdauer fiel unterschiedlich aus (s. Tabelle 1). Ich tendierte auf ein Intensivinterview, da von einer «repräsentativen Erhebung» (141) nicht die Rede sein kann (s. oben S. 23). Ich konnte die Leute nicht nach bestimmten Kriterien auswählen. Das Fehlen von signifikanten Vergleichsmöglichkeiten setzt also der statistischen Auswertung unserer Gespräche Grenzen. Die Tabellen ermöglichen jedoch, durch den Vergleich verschiedener religiöser Faktoren auf besondere Gruppierungen und Einzelfälle aufmerksam zu werden.

4 Religiöse Faktoren in der irregulären Sozialisation

Wir stellen hier die Ergebnisse unserer Umfrage dar und legen die Begrifflichkeit zugrunde, mit der wir uns bereits auseinandergesetzt haben. Als Theologen sind wir der biblisch-christlichen Tradition verpflichtet; aber diese Tradition kann in unsern Überlegungen zur Dissozialität und Sozialpädagogik nicht mehr allein normbestimmend sein, denn wir haben erkannt, daß wir selber die biblisch-christliche Tradition im Kontext unserer eigenen Sozialisation vertreten und dasselbe für die Probanden unserer Untersuchung gilt. In der Praktischen Theologie bleibt uns also nichts anderes übrig, als religiöse Sozialisation zum Thema zu machen, wenn uns weiter daran gelegen ist, daß es die biblisch-christliche Tradition mit dem Menschen zu tun hat. In unserm theologischen Vorverständnis haben wir die empirischen Sachverhalte der Sozialisation formaliter positiv qualifiziert; aber es bleibt Aufgabe der Dogmatik, Sozialisation als Gesamterscheinung theologisch zu qualifizieren.

Indem wir der biblisch-christlichen Tradition im Rahmen der religiösen Sozialisation ansichtig werden, stellt diese Tradition für uns einen Komplex des Faktors Religion dar und wird in unsere Überlegungen zur Rolle der Religion bei der Resozialisierung einbezogen. Religion als Faktor der Sozialisation wird jedoch auch von elementaren Mechanismen der Sozialisation bestimmt, und wir gewinnen unsere Maßstäbe auch an allgemeinen empirischen Voraussetzungen der Sozialisation und entsprechender Begrifflichkeit. Von daher gesehen ist es nicht gleichgültig, an welchen Stellen der Sozialisation und auf welche Weise die traditionellen credenda zur Geltung kommen; denn infolge der sozialisierenden Funktion von Religion wird die Sozialisation auch von der religiösen Tradition betroffen. Umgekehrt beeinflusst die Sozialisation auch die in ihr wirksame religiöse Tradition. Diese Interaktion ist noch unerforscht, und man wird vorsichtig sein müssen, empirisch-religiöse Momente in der Sozialisation gleich von der biblisch-christlichen Überlieferung abzuleiten und zu beurteilen.

Mit dem Begriff der irregulären Sozialisation wollen wir immer wieder betonen, daß Dissozialität nicht bloß unter dem herkömmlichen Aspekt unerwünschter Abweichung betrachtet werden darf und auch bei der Resozialisierung die allgemeinen Kriterien der Sozialisation Gültigkeit haben, selbst wenn besondere Methoden zur Anwendung kommen. Sozialisation ist auf jeden Fall noch offen. (142) Irreguläre Sozialisation kann einmal ein dissoziales Gepräge haben oder ein «resozialisiertes» Gesicht bekommen.

4.1 *Primärsozialisation*

Die Primärsozialisation vollzieht sich in der Intimgruppe, in die das Kind hineingeboren wird und seine ersten kommunikativen Erfahrungen macht. Hansen (143) hat das Weltbild des Kindes in dieser Frühphase beschrieben und kommt am Schluß auch auf sein religiöses Erleben zu sprechen: Es ist selbstverständlich, daß die religiösen Beziehungen «von der gleichen Einstellung bestimmt sind wie seine übrigen Erlebnisbezüge» (144).

Durch die Teilnahme am religiösen Brauchtum in der Familie, durch religiöse Belehrung, religiöse Bilder und besondere Anlässe begegnet das Kind der Welt des Religiösen und entwickelt eine erste Gottesvorstellung. Erste Transzendierungstendenzen machen sich bemerkbar (Gott als *prima causa*); aber Gott spielt seine Rolle dennoch – wenn auch unsichtbar – in der immanenten Welteinheit des Kindes. Von daher hat es seine Probleme (der Großvater im Himmel und zugleich im Grab). Der religiöse Himmel ist noch so nah wie vieles, von dem das Kind hört, ohne es zu sehen, und religiöse Erfahrung ist nicht das einzig Fremde und Ungewohnte, das es zu verarbeiten gilt. (145) Hansen bezeichnet diese erste Welteinstellung als «frühmagisch» (146).

Weil die spezifisch religiösen Faktoren einen integrierenden Bestandteil des allgemeinen affektiven und kognitiven «Klimas» der Primärsozialisation bilden, ist einerseits dieses Klima entscheidend für die Entwicklung der religiösen Einstellungen, andererseits sind die religiösen Faktoren, die sich beim Kind bilden, auch Ausdruck für das ganze Sozialisierungsklima.

4.1.1 *Das Kinderheim*

Die «unvermeidbaren Mängel» der Heimerziehung sind bekannt. (147) Martin Bonhoeffer (148) sieht die Mängel institutionell begründbar: Unerläßliche Verwaltung und feste Organisation treten immer wieder zwangsläufig an die Stelle einer lebendigen und kontinuierlichen Schicksalsgemeinschaft.

Wir nehmen die Darstellung der religiösen Faktoren in der Kinderheiminstitution vorweg, weil sich an ihr modellmäßig irreguläre Primärsozialisation zeigen läßt. Die Einsichten, die sich hier gewinnen lassen, verhelfen uns auch zum bessern Verständnis von Sozialisationsstörungen in der Familie als der klassischen Institution der Primärsozialisation.

4.1.1.1 *Das Nachtgebet* (s. Tabelle 3)

14 unserer Probanden (= 28%) erinnern sich daran, das Einschlafgebet in einem Kinderheim gelernt zu haben. Unter den 6 Probanden (= 12%), die keine Erinnerung an ein solches Gebet haben, befinden sich keine eigentlichen Heimkinder, so daß angenommen werden muß, das Nachtgebet (und

religiöse Faktoren überhaupt) spielten in der Primärsozialisation des Heimes eine wichtige Rolle.

9 der 14 ehemaligen Heimkinder verbinden mit dem Nachtgebet negative Erinnerungen:

Schlechte Erinnerungen! Es gab viel mit dem Teppichklopfer. Abends mußte jeder im Zimmer beten, und dann mußten wir ruhig sein. (P 50)

Diese Aussage steht repräsentativ für eine Reihe ähnlicher Äußerungen reformierter und katholischer Probanden, in denen zum Ausdruck kommt, daß das Einschlafritual assoziativ (149) mit den Disziplinarmaßnahmen des Heimes in Verbindung gebracht wurde. Die Probanden, die mit dem Nachtgebet positive Erinnerungen verbinden, berichten von einschneidender Frustration erst aus der Zeit der sekundären Sozialisation, die sie nicht mehr vom selben Heim aus erlebten. Das erste Heim, bzw. die Bezugspersonen, die ihnen dort begegneten, bilden für sie den goldenen Hintergrund, von dem sich die spätere irreguläre Sozialisation negativ abhebt:

Proband 14 wurde mit beginnendem Schulalter nach Hause geholt, da sich der Vater wiederverheiratet hatte. Er wurde jedoch zuhause von einer Stiefmutter empfangen, wie sie im Märchen steht. In seiner Erinnerung tauchen schreckliche Bilder auf, die eindeutig darauf hinweisen, daß diese Frau psychisch abnorm war. Als der Proband schließlich mit dem Beil auf sie losging, wurde er in die Erziehungsanstalt eingewiesen. Die psychische Abnormalität seiner Stiefmutter hat der Proband nicht durchschaut, und der Erziehungsanstalt gegenüber ist er ebenfalls sehr ressentimentgeladen. Kurz vor dem Interview hat er sich undefinierbarer Angstgefühle wegen in psychiatrische Behandlung begeben müssen. Wie ein Lichtpunkt in dieser gestörten Sozialisation erscheint deshalb die glückliche Frühphase im Kinderheim. Der Proband ist übrigens äußerlich gut sozialisiert. Er hat ein eigenes Geschäft und ist an einer guten Erziehung seines Kindes (auch der religiösen) interessiert. Das Zentralstrafregister hat nach der Entlassung aus der Erziehungsanstalt keine Delikte mehr vermerkt.

Bei den meisten ehemaligen Heimkindern hat sich keine Erinnerung an ein privates Kindergebet erhalten. Dies dürfte damit zusammenhängen, daß sich das Einschlafritual in den meisten Kinderheimen unserer Probanden vorwiegend in der Form äußerer Disziplin abspielte und dabei wenig persönliche Gefühle vermittelt wurden. Im eben beschriebenen Fall von P 14 hat sich aufgrund der frühen Erfahrungen im Kinderheim ein privates Gebet bis in die Anstaltszeit hinein erhalten, während der dann die kindliche Vorstellung von Gott als der prima causa preisgegeben wurde: Es dämmerte die schmerzliche Einsicht, daß es ja doch nichts nützte, weil hier ja doch die Wärter zu bestimmen hätten. Dieselbe Krise erlebten Heimkinder, die eigentlich gar keine richtige sekundäre Sozialisation durchmachten, sondern ihre Schulzeit im selben Kinderheim verbrachten:

Man betete auch für ein Velo, und am Morgen war keines da; man dachte: Er kann alles! (P 25)

Ein solch konkretes Gebet entspricht durchaus den Vorstellungen des Kindes (150); daß aber die enttäuschende Erfahrung bis heute nachzittert, weist auf eine Überbetonung der Dogmatik hin (s. unten zum Gottesbild), die im Heim-Alltag zu wenig verifiziert geblieben ist. Die Kontinuität des privaten Gebetes ist an persönliche positive Eindrücke von Bezugspersonen geknüpft. Von den drei ehemaligen Heimkindern, die noch heute ein privates Gebet kennen, führen es zwei auf die guten Erfahrungen im Kinderheim zurück (P 28 und 46); Proband 6 hingegen erwähnt seine Mutter: Wohl hat er seine Kindheit im selben Heim verbracht wie zufällig noch weitere 5 Probanden unserer Untersuchung (P 17: vgl. unsere erste Fallstudie, P 21, 25, 29, 38); aber als einziger dieser Gruppe nennt er seine Mutter. Sie hat sich entfernt um ihn gekümmert, indem sie ihn besuchte, ihn vorübergehend auch zu sich nahm, so daß sie für ihn immerhin eine Rolle als Heimwehfigur spielte:

Für mich gebetet habe ich im Kinderheim aus Heimweh, daß man wieder einmal zur Mutter kommt. Auf Anstiften anderer bin ich einmal fortgelaufen. Ich ging zur Mutter. Nach der Rückkehr wurde ich erst drei Tage später von zwei Nonnen im Waschraum verprügelt.

Die Klosterfrauen ahnten nicht, daß sie selber durch ihre Dogmatik, die sie den Kindern einprägten, an der Flucht des Knaben beteiligt waren. Erfolgte die Flucht auch erst im Schulalter, so ist sie doch die Folge einer spezifisch religiös geprägten Primärsozialisation, die überdies in diesem geschlossenen Heim ungebührlich lange fortgesetzt bzw. fixiert wurde. Das private Gebet von P 6, das sich hier entwickelte, stand maßgeblich unter dem Einfluß der Mutter:

Wenn die Mutter kam, sagte sie: Ich bete für euch, und wir glaubten es und dachten: Es hilft, denn im Heim glaubten alle dasselbe. Man meinte, mit Stoßgebetlein gehe alles besser. Mit der Zeit merkte man, daß auch dies nichts nützt, vor allem, als ich praktisch wegen nichts auf die Festung kam, und auch, als ich in ... umsonst Schläge bekam.

Trotzdem betet P 6 heute wieder. Die Krankheit und der Tod seiner Mutter haben das private Gebet reaktiviert, und bei seiner Frau fand er Verständnis. Die Mutter gab also dem im Heim gelernten Ritual einen Sinn. Sie wurde schon früh zum «Gebetsgegenstand» und sicherte wenigstens als Gebetsinhalt dem Ritual einen lebendigen Bezug. Wie notwendig dies war, zeigt der Blick auf die andern Probanden, die zufällig aus demselben Kinderheim kommen (vgl. auch die erste Fallstudie). Bezeichnend ist die Aussage von P 38:

Die Klosterfrauen waren immer gleich, Mütterlichkeit hatten sie keine. Sonst wäre ich auch nicht hier (Strafanstalt), wenn ich Mütterlichkeit gehabt hätte.

Die irreguläre Sozialisation der Probanden aus diesem Kinderheim hat bis heute ein auffallend dissoziales Gepräge. Drei dieser Probanden (Nr. 17: s. erste Fallstudie, Nr. 25 und 38) traf der Vf. in der Strafanstalt an. P 21 macht einen extrem nervösen Eindruck. Wie das Zentralstrafregister zeigt, mußte er bis vor kurzem immer wieder strafrechtlich verfolgt werden. Im Moment flattert seine Ehe. Über P 29 übte der Vf. die Schutzaufsicht aus. Auch dieser Proband kann nicht als sozialisiert im landläufigen Sinne bezeichnet werden. Einzig P 6 (s. oben) ließ sich – abgesehen von einer kleinen Verfehlung – seit der Entlassung aus der Erziehungsanstalt nichts mehr zuschulden kommen. Die Schicksalsgemeinschaft mit seiner Frau war der Sozialisierung sehr zuträglich. Die beiden heirateten, als die Frau ein Kind erwartete, doch ihr größter Wunsch, in Weiß kirchlich getraut zu werden, wurde verweigert. Umsonst gelangte der Proband mit dem Wunsch an seinen ehemaligen Anstaltspfarrer. Dieser erschien, grüßte die Frau mit dem ledigen Namen, obschon sich die beiden schon seit einiger Zeit zivil hatten trauen lassen, und er behandelte den Probanden «wie einen Festiger», so daß dieser ihm die Türe wies. Jetzt mußten die beiden ohne kirchliche Garantie zusammenhalten. Die Gattin leidet bis heute insgeheim an der fehlenden kirchlichen Trauung. Anlässlich des Interviews sagte sie:

Meine Mutter sagt oft: «Drei Hochzeitsfotos habe ich; eine fehlt.» – Das einzige, worauf ich mich jetzt noch freue: Hoffentlich kann unser Bub in der Kirche heiraten. Man bekommt den Segen. Weiß heiraten ist das Schönste.

Das religiöse Einschlafritual spielt im Kinderheim eine Rolle als Mittel der Disziplin. Diese Funktion genügt nicht, um eine tragfähige persönliche Gebetspraxis entstehen zu lassen. Wo sich eine solche entwickelt hat, ist sie mit positiven kommunikativen Bezügen verknüpft.

4.1.1.2 Das Gottesbild (s. Tabellen 4 und 5)

Auffällig viele Heimkinder (10/14) erinnern sich an ein positives Gottesbild in ihrer frühen Kindheit. Wir machen hier dieselbe Feststellung wie oben beim privaten Kindergebet: P 13 hat positive Früheindrücke, und von diesem goldenen Hintergrund hebt sich seine weitere irreguläre Sozialisation als vorwiegend negatives Erlebnis ab:

Im Alter von zwei Jahren kam er in ein Heim, das von Schwestern geleitet wurde; aber schon bald wurde er in ein anderes Heim versetzt (ca. vierjährig), wo Patres die Erziehungsaufgabe hatten. Hier gefiel es dem Probanden außerordentlich. Mit Wärme berichtet er noch heute von diesem Kinderheim und den lieben Patres: «Ich fühlte mich dort wohl. Ob dies der Einfluß der religiösen Erziehung war, kann ich nicht sagen. Der liebe Großvater war mein Traumbild. Es ist mir heute noch vor Augen. Wenn ich ganz offen sein will, es ist bis heute noch da. Ich war sehr unglück-

lich, daß ich wegmußte, und ich konnte nicht begreifen, daß ich von einem Ort, wo es mir gefiel, wegmußte, nicht an einen Ort, wo es noch besser ist, nach Hause, sondern zu einem Bauern als Verdingbub. Der Bauer war zwar gut; aber in der Schule wurde ich von den Kameraden gequält.» – Hier lief P 13 weg; man griff ihn jedoch auf, als er sich auf dem Weg zu seiner Mutter befand, und steckte ihn von nun an in Erziehungsanstalten. Diese Erfahrungen ließen die goldene Zeit im Kinderheim (und damit das religiöse Klima, das dort herrschte) verklären. Der Proband ist heute vortrefflich sozialisiert und beteiligt sich sogar am öffentlichen Leben. Obschon er religiös «nicht praktiziert» und kein privates Gebetsritual mehr kennt, äußert er sich lobend über den Kasualdienst der Kirche, den er als Präsident einer Berufsorganisation schätzen gelernt hat, und er formuliert klar, was seiner Auffassung nach an Gott glauben oder Christ sein bedeute: 1. Die Natur akzeptieren, 2. den Mitmenschen nehmen, wie er ist, 3. nicht besser sein wollen, als man kann.

Eigenartig ist die Tatsache, daß von den 6 Probanden, die zufällig aus demselben Kinderheim stammen (s. oben), deren 5 ebenfalls dezidiert ein positives Gottesbild erwähnen. Verwunderlich ist dies deshalb, weil alle diese Probanden negative Erinnerungen an das Kinderheim haben. Dem repressiven Eindruck müßte doch eher eine strenge Über-Ich-Figur entsprechen. Nur ein Proband dieser Gruppe erinnert sich an ein bedrohliches Gottesbild: Die Gottesvorstellung bildete sich bei P 29 beim Anblick des Kruzifixes in der Klosterkirche (dieses Kinderheim ist einem Frauenkloster angegliedert). P 29 fand jedoch zuhause keine katholische Entsprechung. Der Vater spottete vielmehr, wenn er die Bräuche des Heimes zuhause einhalten wollte. Die negativen Erfahrungen im Heim und der Spott des Vaters führten zur Bildung einer merkwürdigen *theologia crucis* (I 51):

Ein strenges Oberhaupt (war Gott), der über alles richtet. In der Kapelle stand ein Kreuz: Der für uns gestorben ist, aber auferstanden ist und sich rächt für die Kreuzigung.

Die andern 5 Probanden dieses Heimes berichten mit auffälliger Stereotypie von einem Gott, der alles gemacht hat und hilft. Mit Ausnahme von P 17 (vgl. die erste Fallstudie!) haben freilich alle die göttliche Idealfigur preisgegeben; aber sie halten noch an der Theorie von Gott als der *prima causa* fest. Das Kinderheim hat ihnen wenigstens einen Gottesbeweis für den Hausgebrauch geliefert. Das Gottesbild jedoch verlor trotz eindrucklicher Zereemonien und geschlossener Dogmatik seine positive Wirkung:

Daß Gott ein Helfer sei, wurde uns eingeprägt. (P 6)

Wenn es blitzte, mußten wir am Fenster knien, damit es helfe. Sie sagten immer: Es hilft! Es hilft! Zuerst schätzte ich ihn (Gott). Von irgendwoher muß die Sache ja kommen; aber dann fiel ich eben auch um auf die andere Seite. (P 38)

Einmal ging eine Hostie verloren. Als sie wieder gefunden wurde, mußten wir alle niederknien und ein Gebet sprechen, und sie aß sie mit den Worten: Das ist Jesus.

Ich wurde zum Meßdiener gezwungen und mußte lateinische Dinge lernen. Wenn es nicht klappte, erhielt ich eine Ohrfeige. Anfangs schämte ich mich, wenn ich im Hemd als Meßdiener auftreten mußte, und ich bekam immer Kopfweh vom Weihrauch. Von Gott sagten sie: Er hilft allen, ihr müßt nur beten; aber als Meßdiener erhielt ich direkt aus der Kollekte, und der Pfarrer nahm auch. Ich dachte damals schon: Jetzt geben sie es Jesus, und ...! Im Mittelgang mußte ich immer Kniebeuge machen, wenn ich die Kapelle abstaubte. Oft waren Schwestern auf der Empore. Machte ich es nicht, gab es wieder Schläge. (P 21)

Wir stoßen hier auf eine eigenartige Diskrepanz: Diese Probanden erinnern sich an eine göttliche Idealfigur, die sich im Alltag durch Belehrung und Ritual konstituiert hat, andererseits weist die Erregung beim Interview eindeutig darauf hin, daß die emotionelle Verarbeitung der Frustrationen noch nicht gelungen ist. Offenbar besteht ein Zusammenhang zwischen der dogmatischen Starre und der affektiven Labilität, die sich beide gleichermaßen bis heute bemerkbar machen. Es fällt zwar auf, daß vom kindlichen Gottesbild nicht mit der persönlichen Wärme und Anteilnahme berichtet wird wie im oben beschriebenen Fall von P 13, sondern die Helferfigur als Dressat in den Händen der Klosterfrauen erscheint: *Sie* haben es gesagt ... Persönliche Töne sind nur bei P 6 zu vernehmen; bei der Konstituierung seines Gottesbildes hat aber eindeutig die Mutter mitgespielt (s. S. 38). So kann er sagen:

Gott war damals ein Helfer, weit mehr als ein Detektiv. Ich hätte mir nichts sagen lassen gegen Gott.

P 6 ist auch der einzige, der trotz seiner Kritik von wenigen positiven Beziehungen zu einzelnen Klosterfrauen zu berichten weiß.

Im Zusammenhang mit dem Gottesbild sind bisher noch drei Probanden unerwähnt geblieben (Nr. 28, 35, 50). Alle drei wollen sich überhaupt nicht mehr an eine Gottesvorstellung in der Kindheit erinnern. Bei P 28 und 50 scheint die frühe Heimsozialisation keine tragenden religiösen Gefühle vermittelt zu haben. Jedenfalls war von solchen frühen Bezügen absolut nichts zu spüren.

Anders P 35. Schon als Säugling kam er in ein Heim. Er hat seine ganze Kindheit und Jugend in Heimen und Anstalten verbracht, nur einmal unterbrochen durch einen Aufenthalt bei rigorosen Pflegeeltern und ein andermal durch einen kurzen Aufenthalt bei einer ebenso rigorosen Stiefmutter. Seine irreguläre Sozialisation war verschiedentlich religiös geprägt. Wenn er anlässlich des Interviews von keinem Gottesbild seiner Kindheit wissen will, so hängt dies mit einer allgemeinen Verdrängung der Vergangenheit zusammen. Verschiedentlich äußert dieser Proband, er sei eben erst vor zwei Jahren zur Welt gekommen. Mit der Zeit stellte ich fest, daß er vor zwei Jahren seine Gattin kennengelernt hat, mit der er jetzt verheiratet ist. Mit der Verdrängung seiner Herkunft hängt es zusammen, wenn er auf die Frage nach dem ersten Gottesbild antwortete: «Ich dachte überhaupt nie daran, daß es so etwas

geben könnte. Ich weiß nichts Samichlausenartiges.» Daß er seine Vergangenheit, auch seine religiöse Vergangenheit, verdrängt, verrät er selber, wenn er sich über seine heutigen religiösen Probleme äußert und u.a. sagt: «*Wenn* es ein Leben nach dem Tode gibt und wenn ich 50, 60, 70 (+ 20!) Jahre alt werde, lebe ich zur eigenen Befriedigung, daß, *wenn* es so etwas gibt, ich ganz bestimmt dorthin komme.» Religiöse Faktoren haben also während seiner bisherigen Sozialisation eine Rolle gespielt!

Ein positives Gottesbild in der Heimsozialisation ist noch kein Indiz für positive Kommunikation und für eine Verankerung des Gottesbildes im Ich-Ideal. Bemerkenswert ist das Fehlen einer privaten Gebetspraxis trotz eines göttlichen Idealbildes. Dieses kann Ausdruck eines kognitiven Dressats sein, dem ein affektives Dressat entspricht. Im weiteren Verlauf der Sozialisation macht sich sowohl die kognitive als auch die affektive Konditionierung bemerkbar. Dogmatische Starre kann auf Integrationsschwierigkeiten damit verknüpfter affektiver Bezüge hinweisen.

4.1.1.3 Ergebnis

4.1.1.3.1 *Religiöse Faktoren indizieren Sozialisationsstörungen.* Das Material über die religiösen Faktoren im Kinderheim zeigt auf den ersten Blick, welche fundamentale Bedeutung den Kontaktpersonen in der Primärsozialisation zukommt. Die negativen Erinnerungen vieler Kinder, die ihre (oft verlängerte) Primärsozialisation in einem Heim erlebten, sind darauf zurückzuführen, daß ihre Bezugspersonen durch die Institution des Heimes und dessen «Sinnwelt» (152) geprägt sind und umgekehrt wiederum dem Heim seinen Charakter geben.

4.1.1.3.2 *Religiöse Faktoren machen die Institution durchschaubar.* Infolge der starken Institutionalisierung weist das Verhalten des Personals stereotype Reaktionen auf, die durch keine noch so wohlgemeinte Abwechslung getarnt werden können.

Meierhofer/Keller konnten eine Typologie der Heimschwestern aufstellen. Es gibt drei Haupttypen: Ausgesprochen mütterliche, gewährende Schwestern, neutral-sachliche Schwestern und frustrierende Schwestern. (153) Die Verfasser haben jedoch keine Untersuchung darüber angestellt, ob eine Interdependenz besteht zwischen bestimmten Schwestern-Typen und bestimmten Heimstrukturen. Obschon die Verfasser «religiös motivierte Heimgründungen» feststellen (154), beschränken sie sich auf die allgemeine Beschreibung der «Milieufaktoren im Heim». Die «atmosphärischen und menschlichen Qualitäten» seien «nicht meßbar» (155). Daß sie aber eine wichtige Rolle spielen, wird nicht geleugnet. Die «Einwirkungen, wie sie von der Atmosphäre der Abteilung oder des ganzen Heimes sowie von der Wesensart der Pflegerin usw. ausgehen», seien jedoch «schwer faßbar» (156). Unsere Arbeit stellt einen Beitrag zur Erfassung solcher Faktoren dar.

Unser Material hat erschütternde Beispiele institutioneller Uneinsichtigkeit in die psychosoziale Entwicklung des Kindes gebracht. Hinter solcher Uneinsichtigkeit steht eine Dogmatik von extremer Geschlossenheit, welche das Personal in seinem Verhalten vollständig «konditioniert» und der eine neurotisierende Binnenstruktur entspricht. Die Schlagrituale (157) und andere abartige Bräuche legen den Schluß nahe, daß Kinder in solchen Heimen bei der geringsten Abweichung von der Norm Rollenfunktionen übernehmen müssen, die der Entladung aggressiver Stauungen dienen. Heimkinder werden auch als Substitut für sexuelle Beziehungen verwendet: Nach den Schlägen erhielten die Kinder ein Zückerchen «als Gegenleistung» (P 29)! Der affektive und kognitive Hintergrund solcher Heimsozialisation entbehrt des notwendigen Feedback von seiten des Kindes, was wiederum der psychosozialen Entwicklung des Kindes ein besonderes Gepräge gibt. Uniforme Konditionierung, bei der ein Unterschied zwischen funktionaler und intentionaler Erziehung kaum mehr vorkommt, läßt dissoziales Verhalten entstehen, das sich auch in der Psyche des einzelnen spiegeln muß.

4.1.1.3.3 *Religiöse Faktoren erbellen die psychosoziale Entwicklung des Kindes.* Wenn das Verhalten des Personals den Kindern gegenüber zum vornherein festgelegt ist, die Äußerungen der Kinder a priori definiert sind, nimmt die psychosoziale Entwicklung des Kindes einen eigenartigen Verlauf. Unsere Einsicht in die Funktion religiöser Faktoren im psychosozialen Spannungsfeld verhilft uns zum bessern Verständnis der psychosozialen Entwicklung.

Wir beobachteten bei den Heimkindern die relative Häufigkeit ihrer Erinnerung an ein positives Gottesbild in der Kindheit. Auffällig war dies dort, wo sich mit dem Kinderheim schlechte Erinnerungen verknüpfen. Die Erregung, mit der diese Erinnerungen wiedergegeben wurden, läßt vermuten, daß die Auseinandersetzung mit jener Frühphase der Sozialisation noch nicht abgeschlossen ist, jene Zeit also noch nicht richtig integriert werden konnte. Dasselbe dürfte auch für die kognitiven Faktoren der Heimsozialisation zutreffen. Wohl hat man die göttliche Idealfigur preisgegeben; aber immer noch machen sich deshalb Schuldgefühle bemerkbar, und stereotyp repetiert man wenigstens noch den Gottesbeweis. Wir stoßen hier auf eine ursächliche Koppelung affektiver und kognitiver Faktoren bei der Sozialisation. Mangelnde Wechselwirkung, Fortbildung und Verarbeitung sind Ausdruck irregulärer Sozialisation mit dissozialem Gepräge. Das Heim wirkte durch die Dogmatik, die es beherrschte, kognitiv auf die Kinder; gleichzeitig entwickelte es eine symptomneurotische Struktur (158), in der die Kinder bestimmte affektive Rollen übernehmen mußten. Diese Struktur wurde nicht konstitutiv in die dogmatische Reflexion miteinbezogen. Die göttliche Idealfigur war eher ein Dressat, ihre sozialisierende Wirkung im Ich-Ideal mangels genügender affektiver Verifikation zum vornherein ausgeschlossen. Mit Hilfe dieses omnipotenten Gottes versuchte man ein Zusammentreffen mit

der Mutter zustande zu bringen, und im Namen desselben Gottes wurde man drei Tage nach der Rückkehr deswegen im Waschraum verprügelt. Aber die Mutter war dennoch da, hilfreich; im Gebet spielte sie eine Rolle als Heimwehfigur. Bowlby beschreibt «die Phase, in der das Kind fähig wird, eine kontinuierliche Beziehung zur Mutter auch bei ihrer Abwesenheit zu unterhalten» (159). Das private Gebet verhalf zu dieser notwendigen Sozialisierungsfunktion. Hier war die Mutter anwesend, und diese Anwesenheit ermöglichte sogar, Zuneigung zu einzelnen der frustrierenden Heimschwestern zu entwickeln, «als Kompensation für den Verlust des Elternhauses» (160). Offenbar sind in der Heiminstitution gerade die Angehörigenkontakte unerlässlich zum Aufbau eines Ich-Ideals. (161) Es spielt sich dabei im Rahmen einer in der Regel unnatürlich verlängerten Primärsozialisation so etwas ab wie eine umgekehrte «Sekundärsozialisation». Die im persönlichen Gebet sich konstituierenden Gruppen mit ihren affektiven und kognitiven Bezügen lassen jedenfalls einen unaufgebbaren «Sitz im Leben» erkennen: Sie sind ursächlich und funktional mit der Sozialisation verbunden, auch wenn sie dann die vorgegebenen Möglichkeiten transzendieren.

4.1.1.3.4 *Religiöse Faktoren zeigen pädagogische Möglichkeiten.* Unser Material über das Nachtgebet und erste Gottesbild, an das man sich erinnert, hat eindeutig ergeben, daß diese religiösen Faktoren im kommunikativen Bezugssystem zu verifizieren sind, in dem sich die Sozialisation abspielt. Ist dieser Zusammenhang erkannt, können religiöse Faktoren auch bewußt der Sozialisation dienstbar gemacht werden. Sozialisation als ein Prozeß sui generis wird dann nicht mehr primitiv als solche schon mit Religion identifiziert; aber religiöse Faktoren scheinen in der Sozialisation eine wichtige Rolle zu spielen, und es gilt, sie nicht nur systemgerecht, sondern auch entwicklungspsychologisch richtig einzusetzen. Aufgrund der Transzendierungstendenz, die sich bereits in der religiösen Primärsozialisation bemerkbar macht, ist es von großer Bedeutung, welche psychosozialen Konstellationen in einer bestimmten Phase «transzendiert» werden. Der Erzieher muß sich also überdies Rechenschaft geben, welche Aspekte der Sozialisation er mit Hilfe religiöser Riten und Vorstellungen «verewigen» will: Beim Transzendieren werden positive und negative Gefühle in die Ich-Identität aufgenommen. Da diese Aspekte jedoch nur in Verbindung mit dem Erziehungsklima relevant sind, muß es sich der Erzieher in erster Linie angelegen sein lassen, die Sozialisationsverhältnisse so zu gestalten, daß das Kind Ansporn (über das Ich-Ideal) und Kritik (über das Über-Ich) im richtigen Verhältnis integrieren kann. Am Beispiel der irregulären Primärsozialisation haben wir verschiedentlich festgestellt, daß ein Erziehungsklima im Heim durch die religiöse Integration eine nicht zu unterschätzende Tiefenwirkung bekommt. Positive Früherlebnisse können sich über folgende frustrierende Perioden hinweg erhalten; negative Früherlebnisse behalten aber ebenso mit Hilfe der

religiösen Faktoren eine bleibende Wirkung: Sie können sich plötzlich wieder als undefinierbare Ängste und Schuldgefühle bemerkbar machen. Wenn die Reminiszenzen an das frühe Gottesbild nur eine theoretische Idealfigur erstehen lassen, assoziativ jedoch die repressiven Züge dominieren, gegen die man sich immer noch zur Wehr setzen muß, sind die religiösen Faktoren bestimmt falsch zur Anwendung gekommen.

Erikson (162) nennt die positiven «Gefühle», die im Vorschulalter vorherrschend sein müssen, Vertrauen, Autonomie und Initiative. Religiöse Faktoren müßten so eingesetzt werden, daß sie diese Früherlebnisse transzendierten und konstitutiv an der Bildung eines Ich-Ideals beteiligt wären. Die negativen Erfahrungen (Ur-Mißtrauen, Scham und Zweifel, Schuldgefühl) dürften auch religiös nicht die Oberhand gewinnen. Der Gott, der sich im Über-Ich konstituiert, darf nicht mächtiger sein als der Gott, der über das Ich-Ideal wirksam ist, besser gesagt: Die repressiven Züge des Gottesbildes dürfen nicht überwiegen. (163)

4.1.2 *Die Familie*

Die Familie als die klassische Institution der Primärsozialisation ist heute einem Strukturwandel unterworfen, der durch die Veränderungen in der Gesellschaft bedingt ist. (164) Wir können in unserem Zusammenhang die Faktoren nicht untersuchen, die an diesem Strukturwandel beteiligt sind. Wir müssen uns darauf beschränken, festzustellen, ob religiöse Faktoren auch hier etwas aussagen können über die sozialen Bezüge und über die psychosoziale Entwicklung, welche in einer solchen Primärgruppe, wie sie die Familie darstellt, zustande kommt.

4.1.2.1 *Das Nachtgebet* (s. Tabelle 3)

30 unserer Probanden (= 60%) haben die Erinnerung an ein Nachtgebet zuhause bewahrt, und zwar wird in den weitaus meisten Fällen die Mutter als Bezugsperson genannt. Vereinzelt tauchen Geschwister, Pflegemutter und Vater auf. Nehmen wir die bereits dargestellten Heimkinder dazu, so haben nicht weniger als 88% unserer Probanden während ihrer Primärsozialisation ein Nachtgebet kennengelernt. Da keine repräsentativen Vergleichsmöglichkeiten zur Verfügung stehen, kann nicht statistisch festgestellt werden, ob das Einschlafritual in der Primärsozialisation dissozialisierter Jugendlicher besonders häufig vorgekommen ist.

Auffallend häufig erscheint das Einschlafgebet wieder bei den eigenen Kindern der Probanden; aber die Nachfrage hat ergeben, daß hier wiederum die Mutter bzw. die Gattin des Probanden maßgebend ist. Auch dort, wo dieser Brauch nicht gepflegt wird, begründet man es gerne damit, die Gattin habe eben so etwas zuhause nicht gekannt. Man läßt also die Gattin gewähren,

selbst wenn man sonst der Religion gegenüber infolge frustrierender Erfahrungen sehr negativ eingestellt ist. – Wo das Einschlafgebet mit den eigenen Kindern nicht praktiziert wird, berichten einzelne dennoch von einem Zeremoniell: Es werden Geschichten erzählt, Liedlein gesungen oder Gespräche abgehalten, und ein Gute-Nacht-Gruß gibt den Kindern die notwendige Sicherheit. Nur in einem Fall wurde jedoch solch ein Zeremoniell bewußt an die Stelle des traditionell religiösen Rituals gesetzt:

Proband 1 erinnert sich, von der Mutter «Gebetlein» gelernt zu haben, aber «jahrelang stereotyp» die gleichen, und «Liedlein singen und Geschichten erzählen konnte sie nicht». Mit dieser Kritik tönt der Proband bereits an, daß in seiner eigenen Familie das Einschlafritual in der zuletzt genannten Form stattfindet. – Bald nach der Entlassung aus der Erziehungsanstalt ist P 1 aus der Kirche ausgetreten und hat eine Zeitlang bei den Anthroposophen mitgemacht. Er heiratete eine strenge Katholikin, mit der er sich aber auch in religiösen Angelegenheiten besprechen kann. Eine kirchliche Trauung kam nicht in Frage. Das erste Kind wurde noch kirchlich getauft; aber die Exorzismen vor dem Kirchengebäude fand man dermaßen störend, daß man beim zweiten Kind auf die Taufe verzichtete. Dennoch mißt man dem Einschlafritual der Kinder in der genannten veränderten Form eine ebenso große Bedeutung zu, wie dies bei einem Gebet der Fall sein kann. Diese «säkulare» Legitimation geht hier auf die Initiative des Vaters (scil. des Probanden) zurück und ist aus seiner Herkunft erklärlich: Er hat genug von religiöser «Äußerlichkeit» und vermag heute den traditionellen Bräuchen keinen Sinn mehr abzugewinnen. Trotzdem ist er davon geprägt. Er hat positive Eindrücke vor allem aus der Zeit der sekundären Sozialisation (Sonntagsschule; Kontakt mit drei «sehr netten christlichen Schwestern», bei denen das Tischgebet «keine Disziplinsache» war; aufgeschlossener Anstaltspfarrer in einer Erziehungsanstalt); zuhause jedoch war die Religion Ausdruck einer frustrierenden Sozialisation, die in erster Linie vom Vater ausging. Der Proband eröffnete das Interview, indem er sich ausführlich über seinen Vater äußerte, der einen zwiespältigen Eindruck gemacht habe. P 1 habe eigentlich «zwei Vaterbilder» gehabt: Der Vater sei ein «Krampfer und Schaffer» gewesen, als ehemaliger Verdingbub aber zugleich «haltlos». Er suchte Zuflucht «im Garten, im Alkohol und in der Religion». In der nahen Kapelle machte er aktiv mit, sang sogar im Chor, und zuhause befahl er das Tischgebet. Die Krisenjahre verschärften die Spannung. In den Akten wird der Vater als «roher und primitiver Mann» geschildert, die Mutter als eine «schwache und verhärmte Frau, die absolut außerstande gewesen sei, ihre Kinder zu erziehen». Der Vater erzog seine vier Kinder brutal, was diese emotionell besonders stark aneinander kettete und mit der Zeit schließlich dazu führte, daß die drei Brüder mit ihrer Schwester sexuellen Kontakt hatten, worauf der Proband (im Konfirmandenalter) von zuhause wegkam. Dank einer überdurchschnittlichen Intelligenz hat P 1 seine Vergangenheit integriert. Er kann sich heute auch die Brutalität seines Vaters erklären, weil er dessen Lebensgeschichte kennt. So wirft er auch die positiven Eindrücke der Religion nicht mit den negativen zusammen über Bord, sondern integriert seine religiöse Herkunft durch Reflexion, Gespräch und bewußte Ersatzhandlungen (Einschlafzeremoniell der Kinder, Meditation als privates Gebet). Es gibt heute keinerlei Anzeichen, den Probanden nicht als sozialisiert zu betrachten.

17/30 der Familienkinder, die sich an ein Nachtgebet erinnern, wissen auch von einem privaten Gebet in dieser Zeit der Kindheit (Heim: 4/14). 12/30 (Heim: 3/14) kennen noch heute, z.T. über Unterbrüche hinweg, ein privates Gebetsritual in irgendeiner Form (frei, formuliert, meditativ). Weder ein privates Gebet in der Kindheit noch ein solches heute sind jedoch unterscheidende Merkmale für ein «resozialisiertes» Gesicht der irregulären Sozialisation, sie können ebenso sehr auf Dissozialität hinweisen. Wohl befinden sich unter diesen Probanden eine Anzahl gelungener Sozialisierungen (Nr. 1: s. oben, 9, 15, 16, 18, 30, 41, 47, 49); daneben treffen wir aber ebensoviel sozial auffälliges Verhalten an. Der Vergleich mit Tabelle 1 zeigt, daß wir 5 weitere Probanden dieser Gruppe in der Strafanstalt antrafen, und auch auf dem Weg über die Analyse der religiösen Faktoren sind wir auf weitere akute Sozialisationsstörungen gestoßen:

Als P 26 6jährig war, starb sein Vater. Der Knabe klammerte sich sehr an seine Mutter, um so mehr noch, als der Stiefvater ihn nicht recht akzeptierte. Die Mutter war auch an der religiösen Erziehung des Knaben interessiert. Sie betete mit ihm und schenkte ihm als Schulanfänger ein Büchlein mit religiösen Bildern, das der Proband heute noch besitzt, ebenso wie er heute noch hie und da am Einschlafgebet festhält. Als er die Mittelschule besuchte, wurde er durch allerhand Freundschaften absorbiert, so daß er aus der Schule entlassen wurde. Wegen der Beziehung zu einem Mädchen kam es zuhause zum Bruch. Der Stiefvater machte ein «Theater», und völlig überraschend für den Probanden war die Reaktion der Mutter, die nach seiner Drohung, er wolle die Koffern packen, selber dazu Hand anlegte. Bald darauf wurde P 26 wegen wiederholten Diebstahls in die Erziehungsanstalt Aarburg eingewiesen. Hier betete er immer noch: «Ich suchte Halt, und bei der Mutter war er nicht da; so wandte ich mich automatisch an Gott. Enttäuschungen gab es da und dort, so Zweifel an seiner Güte. Aber es ist eine Gewohnheit, nicht einschlafen zu können, ohne gebetet zu haben.» Die sexuelle Beziehung zu Mädchen und Frauen nahm den Probanden schon in Aarburg und erst recht seither ganz gefangen, wobei er sich richtig bemuttern läßt und sich unbekümmert auch finanziell auf andere verläßt. Kontakt mit seiner Mutter hat er seither kaum mehr. Nicht ohne heimliches Bedauern äußerte er anläßlich des Interviews, dies mache ihm jetzt nichts mehr aus. Zwei Jahre nach der Entlassung aus der Erziehungsanstalt wurde P 26 wegen wiederholten Betrugs, Zechprellerei, boshafter Vermögensschädigung, vollendeten Diebstahlsversuchs und Sachbeschädigung zu einem Jahr Gefängnis verurteilt. Die Probezeit von 4 Jahren hat er nicht bestanden. Der Vf. wurde ins nahe Bezirksgefängnis gerufen, wo der Proband erklärte, im Grunde genommen froh zu sein, daß «es nun wieder so weit sei». Nach der Entlassung in Aarburg hielt er sich immer in der Umgebung auf, ohne das Gefühl gehabt zu haben, irgendwo daheim zu sein. Als 22jähriger wurde P 26 wegen einer neuen Serie von Diebstählen und Betrügereien in eine Arbeitserziehungsanstalt statt ins Gefängnis eingewiesen.

6 Probanden (= 12%) wissen von keinem Einschlafzeremoniell in ihrer Kindheit. Bei allen außer P 23 hat sich auch kein privates Gebet entwickelt. P 23, auf den wir in anderm Zusammenhang zu sprechen kommen, hat wahrschein-

lich im Anschluß an die Sonntagsschule ein privates Gebet eingeübt. Die irreguläre Sozialisation dieser Gruppe ergibt ein unterschiedliches Bild. Daß Leute, die nie ein Nachtgebet gekannt haben, weniger «resozialisiert» aussehen, ist jedenfalls nicht zutreffend. P 2, 44, 45, 48 sind als sozialisiert zu betrachten, und ausnahmslos alle zeigen sich dem Religiösen gegenüber aufgeschlossen, vertreten eine «aufgeklärte Religion» und lassen die religiösen Institutionen gelten.

Bei P 45 fehlt jegliche religiöse Primärsozialisation (Taufe erst auf Betreiben einer pietistischen Patin, die den Probanden bei sich aufnimmt, vor der verspäteten Konfirmation). Die sekundäre religiöse Sozialisation war überhaupt nicht verifizierbar und nur «eine zusätzliche Belastung». – «Es kam zu spät; ich hatte es nie; ich kann mich nicht erinnern. Mit 18 wollte man mir schnell etwas aufschwätzen; aber ich sagte mir immer: Du bist doch kein Kind mehr.» Der Proband bildet sich heute an einer Handelsschule weiter, und er setzt sich rationalistisch mit religiösen Phänomenen auseinander: Emotionelle Bindungen hat er nirgends, auch die Jesus-People sagen ihm nicht zu. Weit mehr zu schaffen machen ihm jedoch seine Beziehungsstörungen zu Mädchen. Einen Hodenhochstand ließ man 16 Jahre unkorrigiert! Greiflich sind von daher die Hemmungen des Probanden.

Wir lassen noch zwei Beispiele folgen von Probanden, die sich wohl an ein Nachtgebet zuhause erinnern, jedoch wissentlich nie ein privates Gebet entwickelt haben (vgl. die Heimkinder!):

P 4 ist in einem neuapostolischen Milieu aufgewachsen. Er macht die singuläre Aussage, das Einschlafgebet von seinen Geschwistern gelernt zu haben (2 ältere und eine jüngere Schwester). Die Erinnerung an seine Schwestern in diesem Zusammenhang ist aufschlußreich. P 4 war bald das «schwarze Schaf» neben seinen Schwestern. «Bis 5-jährig war er ein lieber Bub» (Aussage der Mutter des Probanden zu dessen Frau). Die Mutter bevorzugte die gleichgeschlechtlichen Kinder und trotzte, wenn der Vater ihrem Begehren einmal nicht nachkam, den Sohn durchzuprügeln. Daneben ging man in die neuapostolische Sekte, wo die Mutter ihre obligaten Visionen hatte. Der Knabe, der sich von der Mutter nicht akzeptiert fühlte, zweifelte schon früh, daß «die drei Verslein, welche die Mutter abwechslungsweise dazwischenrief», von Gott kamen. Er konnte wenigstens so seine Aggressivität gegen die Mutter loswerden und dabei die Vorstellung entwickeln, Gott sei nicht einfach «wie ein Mensch», wie es die Neuapostolischen behaupteten. Die Schulferien mußte P 4 bei geizigen neuapostolischen Bauern verbringen. Nachdem er während vier Wochen geholfen hatte, gab man ihm fünf Eier mit auf den Heimweg, betonte aber gleichzeitig, welch hohe Beträge man der Kirche stifte, so daß sich der Proband des Eindrucks nicht erwehren konnte, man wirtschaftete die Kollekte auf seinem Rücken heraus. Am tiefsten getroffen hat ihn der falsche Verdacht, zuhause 50 Franken gestohlen zu haben. Die Mutter ließ die Polizei kommen und sogar eine Leibesvisitation veranstalten. Erst vor der neuapostolischen Doppelhochzeit der beiden ältern Schwestern, als der Proband seine Teilnahme vom Eingeständnis abhängig machte, gab die eine endlich «unter Tränen» zu, das Geld damals gebraucht zu haben, und P 4 machte «einen Strich darunter». Als der Proband nach der Schulentlassung seinen Lohn zuhause ab-

liefern mußte und nur ein geringes Taschengeld erhielt, kam es zu wirklichen Diebstählen und zur Einweisung in die Erziehungsanstalt. Aus den Akten ist zu vernehmen, man habe dem Probanden «unter unsäglichen Mühen» das Bettnässen «abgekauft». Als P 4 sich beim Eintritt einem routinemäßigen Test unterziehen mußte (Zeichnung von Baum, Vase und Tisch), zeichnete er statt der Vase und des Tisches eine Kirche. Die Bemerkung, die dabeisteht, lautet: «Der Bursche wußte wohl nicht mehr, was er zeichnen sollte, und gibt anstatt der Vase und des Tisches diese Kirche ab.» Nach der Entlassung aus der Erziehungsanstalt mußte sich P 4 (nicht als einziger unserer Probanden) verschiedenen Magenoperationen unterziehen. – Als ich – wie verabredet – in der Wohnung zum Interview erschien, ließ der Proband lange auf sich warten. Seine Gattin mußte ihn mehrmals rufen. Er befand sich im Keller bzw. in der Heizung des Mehrfamilienhauses, wo er sich eine kleine Werkstatt eingerichtet hat. Als ich nach dem Interview wegging, zeigte er mir dort seine Kerbschnitzereien. Im Laufe des Gesprächs muß ich diplomatisch die Ehefrau zurückbinden, da sie pausenlos drauflosschwatz und dabei ihre unverarbeitete pietistische Herkunft verrät. Der Proband kommt nicht einmal zum Wort. Er macht einen introvertierten Eindruck und zieht sich wohl am liebsten vor den Tiraden seiner Frau zurück. Die Kinder hängen offensichtlich an ihrem Vater. Das wird deutlich, wie sie sich vor dem Ins-Bett-Gehen von ihm verabschieden kommen. Die Frau läßt jedoch immer wieder durchblicken, daß sie die Hauptlast der Erziehung trage, und dem ältesten Kind könne der Mann nicht mehr helfen bei den Schulaufgaben; auch die religiöse Erziehung überlasse er ihr. Der Proband ist heute nicht antireligiös eingestellt; aber an irgendwelchen Aktivitäten nicht interessiert. Wie aus dem Zentralstrafregister ersichtlich ist, weist die Sozialisation von P 4 immer noch leicht dissoziale Züge auf (unüberlegtes Mißachten von Vorschriften, Neigung zu Alkoholismus).

Mitten aus dem regen Treiben in der großen, mehrstöckigen und sternförmig angeordneten Strafanstalt taucht der noch nicht 19jährige P 40 auf. Er macht einen gehemmten Eindruck. Wohl will er von seiner Mutter ein Nachtgebet gelernt haben; aber gute Beziehungen verbinden ihn angeblich eher mit seinem Vater und vor allem mit der Großmutter, die ihm erzählt hat, er sei ein unerwünschtes Kind gewesen. Die Eltern kümmerten sich jedenfalls recht wenig um ihn. Der Vater war als Überlandchauffeur ohnehin wenig zuhause, und die Mutter «kam von allem Anfang an mit der Erziehung nicht zurecht» (Akten). So mußte P 40 bereits in den ersten Wochen in ein städtisches Kinderheim gegeben werden, und sein Aufenthalt zuhause wurde immer wieder von Heimaufenthalten unterbrochen. Welcher Konfession seine Eltern angehören, ist dem Probanden nicht bekannt. Sie schrieben den Sohn einfach reformiert ein. Außer dem genannten Nachtgebet kennt P 40 keine religiöse Frühsozialisation. Er hat nur einen rudimentären Konfirmandenunterricht erlebt, aber keine Konfirmation. Über den Pfarrer äußert er sich lobend. Zuhause verschärfte sich die Beziehungsstörung zur Mutter. Akten: Der Neunjährige wurde tätlich gegen sie, und zwei Jahre später mußte seinetwegen die Wohnung gewechselt werden. Als 14-jähriger bemerkte er zum erstenmal, daß die Mutter im Kasten eine Perücke hatte. Schon beim ersten Anblick sei ihm der Wunsch gekommen, diese zu waschen, was er wenig später auch realisiert habe, wobei er ein deutliches Lustgefühl, jedoch keinerlei sexuelle Erregung verspürt habe. Einen Monat später drang er abends in einen bereits geschlossenen Friseurladen ein, bedrohte dort die Coiffeuse, die er seit einigen Tagen

beobachtet hatte, mit dem Messer, warf sie zu Boden und wusch ihr die Haare mit einem Haarwaschmittel. Im selben Jahr stieg er noch verschiedentlich in den Coiffeurladen ein, wusch dort Perücken und entwendete Shampoo, Haarteile und Schlüssel. In der Erziehungsanstalt zeichnet P 40 wie besessen Lastwagen und dekoriert damit die Wände. Ein psychiatrisches Gutachten aus dieser Zeit lautet: «Der Patient ist völlig an den autoritären Vater gebunden, mit dem er sich innerlich identifiziert. Dagegen ist die Beziehung zur Mutter auch heute völlig gestört.» In Aarburg versucht er zu flüchten, da er als scheuer Einzelgänger nächtelang von seinen Kameraden gequält wird. Später versucht er aus dem Gefängnis die Lastwagen-Zeichnungen, die er in Aarburg zurückgelassen hat, wieder zu erhalten. Sie sind jedoch nicht mehr vorhanden. Sein Aufenthalt in Aarburg dauerte etwas mehr als ein Vierteljahr. Ob ein Tischgebet oder Religionsunterricht stattgefunden haben, kann P 40 mit dem besten Willen nicht mehr sagen! Nur an den Kirchgang erinnert er sich, den er als ein Entgegenkommen betrachtete, «daß man aus den Mauern durfte». Im Journal steht über einen Besuch der Eltern zu lesen: «Ein ganz merkwürdiges Paar! Er ein Fettleibiger, sie eine bebrillte Person, die überhaupt nichts sagt.» – Religiöse Interessen scheinen heute keine vorhanden zu sein, jedoch äußert sich P 40 auffällig dezidiert, er würde «auf alle Fälle» eine kirchliche Trauung wünschen und seine Kinder taufen lassen. Die Kirche als Institution gehört für ihn zum Bild des Normalen, obschon seine Eltern nie in die Kirche gingen. P 40 möchte eine gute Ehe führen und keinen Streit haben wie seine Eltern, die sich immer stritten, wenn er zuhause war.

Bei den Familienkindern hat sich neben der Erinnerung an das Einschlafritual vermehrt auch die Erinnerung an ein privates Kindergebet erhalten, doch ist damit nicht schon eine bessere Sozialisation indiziert (s. unten zum Gottesbild). Die Häufigkeit des frühen Einschlafzeremoniells, das sich in der Erinnerung bewahrt hat, zeigt die Bedeutung dieser ersten differenziert religiösen Einstellung als Anknüpfungspunkt für die spätere Sozialisation. Religiöse Sozialisation in einem geschlossenen Sektenmilieu weist ähnliche Züge auf wie die Heimsozialisation.

4.1.2.2 Das Gottesbild (s. Tabellen 4 und 5)

Wir haben unsere Probanden eingeteilt in ehemalige Heimkinder und Familienkinder. Diese Einteilung ist ein Notbehelf. Man müßte die «Familienkinder» weiter aufteilen in solche, die in einer bestimmten Intimgruppe ihre Primärsozialisation erfuhren, und in andere, welche verschiedenen solchen Gruppen (und vorübergehend auch Heimen) angehörten. Die fehlenden Angaben verunmöglichten eine differenziertere Aufteilung.

Von den 36 Familienkindern erinnern sich 25 an eine Gottesvorstellung in ihrer Kindheit. Der beherrschende Eindruck ist bei 14 eine Idealfigur, bei der man Zuflucht sucht, bei 4 eine Drohfigur, die fordert und kontrolliert, und 7 Probanden erwähnen ein ambivalentes Gottesbild, Hüter des kasuistischen Rechts. Bemerkenswert ist, daß sich die göttliche Idealfigur vorwiegend dort in der Erinnerung festgesetzt hat, wo auch ein kindliches Privatgebet gepflegt wurde: Nicht weniger als 10/14 der Probanden, die eine positive

Gottesvorstellung erwähnen, haben zuhause auch für sich gebetet. Privatgebet mit ambivalentem Gottesbild kommt 4 mal vor. Keine Erinnerung an ein kindliches Gottesbild haben nur 2, die als Kind auch persönlich gebetet haben. Eigenartig sind die Aussagen der 2 Probanden, die trotz persönlichen Gebetsbrauchs als Kind eine repressive Figur kennen: P 20 haben wir unsere zweite Fallstudie gewidmet (s. unten).

P 23 hat ein Abendgebet mit den Eltern «nie gekannt». Das war anlässlich des Interviews in der Strafanstalt die Initialzündung, welche die ganze ressentimentgeladene Beziehung zu den Eltern auffüllte: «Ich habe nicht die richtige Nestwärme gefunden; man kannte die Mutter nur bei fremden Leuten, wenn man ihr beim Treppenputzen half, damit sie eher fertig war.» Die Beziehung zum Vater ist nicht besser. Illustrativ ist die Eintragung im Journal der Erziehungsanstalt Aarburg nach einer Gerichtsverhandlung des damals 18-jährigen Probanden: «Der Vater macht einen vernichtenden Eindruck: Seinen Sohn grüßt er nicht; draußen und während der Gerichtsverhandlung sitzt er mit gerötetem Säufergesicht, den Kopf in die Hände gestützt, auf den Boden stierend da. (P 23) greift ihn vor und während der Verhandlung unbarmherzig an und verbessert damit den Eindruck auch nicht.» Dieselbe feindselige Stimmung den Eltern gegenüber ist während des Interviews noch spürbar und gemahnt zur Vorsicht in der Interpretation der Aussagen. Widersprüchlich erscheint die Episode, die der Proband als Beispiel dafür aufführt, wie er als Kind selber gebetet habe, obschon die Eltern keine Zeit fanden, ihm dies beizubringen: Als 7-jähriger zog er sich mit einer Thermosflasche schwere Verbrennungen zu. Er war, an Grippe erkrankt, allein zuhause. Zufällig mußte die Schwester ihre vergessene Bibel holen (sie erzählte ihm den Vorfall wieder genau) und hörte ihn rufen: Lieber Gott, allen hilfst du, nur mir nicht! – In der Primärsozialisation dieses Probanden haben also zweifellos religiöse Faktoren eine Rolle gespielt. Vielleicht hat die Mutter unter dem Druck der Verhältnisse (sie war Putzfrau, der Vater ein Trinker) allzu früh mit einem Abendgebet wieder aufgehört, und die Enttäuschung darüber zittert heute noch nach, jedenfalls klang der Initialsatz allzu sicher! Vermutlich hat der Knabe dann im Anschluß an die Sonntagsschule ein privates Gebet weiterentwickelt. Die Mutter ging auch oft zur Kirche, «weil die Ehe kriselte», und sie nahm den Knaben mit in den Gottesdienst. In der Sonntagsschule gefiel es dem Probanden am besten, «weil man Bildlein bekam mit Engeln, dem lieben Gott oder dem Ölberg drauf». Ein etwas bedrohliches Gottesbild mag von daher beeinflußt sein, vielleicht im Anschluß an ein Bild zu Ex. 17: Gott sitzt auf einem überdimensionalen Stuhl und schaut auf die Menschheit hinunter, schüttelt den Kopf, und zwei Engel müssen seine Arme stützen, die von den Erdensünden so schwer sind. Wie das vertrauliche Gebet mit der Mutter wird das vertrauliche Gottesbild konsequent verschwiegen. Im genannten Beispiel hat sich der Proband jedoch verraten: Lieber Gott, allen hilfst du! – Bis zum Interview war der Proband nie längere Zeit in Freiheit. Wegen Diebstählen wurde er immer wieder zu Gefängnisstrafen verurteilt. Nach der Schulentlassung war er zwei Jahre in der Schenkung Dapples. Von hier aus besuchte er den Konfirmandenunterricht, machte dann intensiv in der Jungen Kirche mit und gab sogar Sonntagsschule. Das religiöse Obligatorium in Aarburg betrachtet er als sinnlos. In den Gefängnissen habe er sich dann dem Glauben wieder zugewandt. 8 Monate nach dem Interview hat sich der Proband verheiratet.

Ein ideales Gottesbild – das haben wir bei der Heimsozialisation gesehen – ist nicht schon ein Indiz für gelungene Sozialisierung, ebensowenig wie jene Vorstellungstypen, die repressive Züge tragen, oder das Nichtvorhandensein eines kindlichen Eindruckes Merkmale abweichenden Verhaltens sind. In jeder Kategorie treffen wir sowohl gelungene Sozialisierung als auch akute Abweichungen an, wobei sich die Abweichungen vorwiegend auf die jüngeren ehemaligen Aarburger Zöglinge konzentrieren. (Die Vergleichsgruppe aus der Schenkung Dapples wurde nicht durch den Zufall ausgewählt. Es handelt sich hier durchwegs um sozialisierte Ehemalige, die der Vf. im Rahmen von katamnestic Untersuchungen in Zürich interviewen durfte.) Einzelne akute Abweichungen konnten aber auch bei älteren ehemaligen Aarburgern eruiert werden (P 4, 12). Wir lassen das Beispiel einer irregulären Sozialisation folgen, bei der sich die dissozialen Züge zu verfestigen drohen:

P 32 hat ein Einschlafritual mit seiner Großmutter in Erinnerung, und er hat bis vor kurzem immer wieder gebetet und sich als Kind unter Gott auch eine Helferfigur vorgestellt. Aber jetzt ist der Proband sehr verbittert. Mit unbeweglichem Lächeln sitzt er da und zählt die Leute auf, denen er Rache geschworen hat. Der einzige Mensch, der ihm in seiner Kindheit und Jugend etwas bedeutet hatte, war seine Großmutter. Mit 5 Jahren kam er zu ihr, nachdem seine Mutter von ihrem zweiten Gatten (dem Stiefvater von P 32) erschossen worden war. 3 Jahre später kam der Proband zu seiner Patin, fühlte sich aber gegenüber ihrem eigenen, ebenfalls außer-eheleichen Sohn benachteiligt und konnte die Pflegeeltern nicht akzeptieren. Den Pflegevater schildert er als einen humorlosen, sturen Menschen, der nur ein einziges Mal gelacht habe, als er auf der Couch lag und die beiden Knaben mit einem Faden über sein Gesicht spielten. Es herrschte ein rigoroses Klima, und man nahm auch die religiösen Pflichten entsprechend ernst. Weil sich die Großmutter immer noch um ihren Schützling kümmerte, kam es oft zu Streitereien. Die Patin des Probanden muß dabei einmal die Nerven verloren haben und nicht nur auf den Probanden, sondern auch auf seine Großmutter losgeschlagen haben. Dieses Bild weckt in P 32 noch heute tiefsten Haß gegen seine Patin und Pflegemutter. Die Rivalität mit seinem Vetter nahm ein solches Ausmaß an, daß der Proband nach der Schulentlassung nicht mehr in der Pflegefamilie gehalten werden konnte. Diebstähle brachten ihn jetzt in Heime und Anstalten. 16- bis 19jährig war er auf der Aarburg, stürzte sich von hier aus in kriminelle Handlungen und befindet sich seither in Strafanstalten. Von Aarburg aus besuchte er seine Großmutter, bis diese starb. Voll Bitterkeit erzählt er, man habe ihm kurze Zeit vor ihrem Tod ein Urlaubsgesuch abgewiesen, ein Angestellter habe ihn aber heimlich doch ziehen lassen, und er sei abends auch wieder zurückgekehrt. Im Journal steht folgender Vermerk: «Im Moment geht's dem Großmüeti nicht mehr gut; es liegt im Spital und ist wohl der einzige Mensch, zu dem unser (P 32) noch eine gewisse Bindung zeigt. Hoffentlich bleibt es am Leben!» Drei Tage nach dem heimlichen Besuch sei die Großmutter gestorben. Die Teilnahme an der Beerdigung habe man ihm erlaubt. Ein Jahr vor dem Interview wurde P 32 erstmals auf freien Fuß gesetzt; aber die Freiheit machte ihm zu schaffen. Wegen Atembeschwerden mußte er den Arzt aufsuchen, der ihm erklärte, die gesundheitlichen Störungen hingen damit zusammen, daß er sich in der Freiheit viel zu unsicher fühle. In dieser Lage

bedeutete ihm ein Mädchen viel. Zum ersten Mal seit der Zeit bei der Großmutter habe er wieder einen Menschen gehabt, dem er sich ganz habe anvertrauen können. Als der Vater des Mädchens davon erfuhr, schlug er die Tochter, die noch nicht 16 war; aber er erreichte das Gegenteil. Der Proband fühlte sich nun als Beschützer und drang bis ins Haus vor, worauf ihn der Vater des Mädchens wegen «Unzucht mit einem Kinde» und Hausfriedensbruch verklagte. Im Gefängnis haben die Atembeschwerden nun gänzlich wieder aufgehört. Lapidar zog P 32 das Fazit: «Jetzt bin ich allein. Ich habe keine Verwandten mehr und brauche auf niemanden mehr Rücksicht zu nehmen; aber alle kommen an die Kasse.» Bei Personen, durch die ihm Unrecht widerfahren, zeigte er jedesmal stereotyp an seine Stirne: «Der ist auch notiert!» Natürlich wisse er, daß er dann selber auch wieder drankomme; aber er wisse dann wenigstens warum. Zu beten habe er jetzt auch aufgehört, und zynisch spricht er von Gott «mit Bart und Nachthemd». Religiöse Radiosendungen stelle er ab. Sicher würde er sich aber kirchlich trauen und seine Kinder taufen lassen. – Ein psychiatrisches Gutachten betrachtet P 32 als «hereditär belasteten Psychopathen», der «vermutlich außerdem milieugeschädigt» sei. Ein jüngerer Bruder des Probanden war bei einem Bauern verdingt und hat sich als Jugendlicher (am Geburtstag des Probanden) erhängt. P 32 erzählt dies mit denselben Worten, wie er es schon in Aarburg zu Protokoll gegeben hat.

Abschließend stellen wir einen typischen Vertreter des ambivalenten kindlichen Gottesbildes dar:

P 30: «Irgendwo hatte es ein Bild, eine Wolke, und ein Mann mit Bart schaute herunter, der hilft, wenn man gut ist, und straft, wenn man schlecht ist. Das Bild ist oft noch wirksam, obschon es überlegungsmäßig nicht mehr existiert; vom Gefühl her kommt es noch.» Es fällt sofort auf, daß der Proband sich sehr gut ausdrücken kann. Er ist mit seiner Verlobten zum Interview erschienen, und das Gespräch hat über drei Stunden gedauert. In der Sozialisation von P 30 spielt der religiöse Faktor bis heute eine große Rolle. In den Akten der Erziehungsanstalt steht zu lesen, der Proband habe zuhause schon früh eine dominierende Rolle übernehmen können, und deshalb sei ihm die Ein- und Unterordnung in Aarburg so schwer gefallen. Der Aufenthalt in Aarburg war von zwei Suizid-Versuchen begleitet. Nach dem zweiten wurde er entlassen. Der Vf. kennt die Familie, die sich des Probanden nach seiner Entlassung angenommen hat, bis dieser seine Lehrzeit beendet hatte. Noch heute, vier Jahre nach der Entlassung, kann der Proband nicht daran denken, daß er «auf der Festung» gewesen ist. ½ Jahr vor dem Interview hat er einen neuen Suizid-Versuch unternommen. Die nächtlichen Quälereien in der Anstalt sind ihm in besonders schlimmer Erinnerung. Der Proband macht jedoch einen intelligenten Eindruck, ebenso seine Verlobte, die ihn versteht und zu ihm hält. Unsere Untersuchungen haben ergeben, daß P 30 die dominierende Rolle zuhause unfreiwillig übernehmen mußte. Der Vater, ein «gutmütiger, aber jähzorniger Mann» (!) – so die Akten – war bereits 53, als der Proband zur Welt kam. Die Mutter leidet an Epilepsie und hat einen nörgelnden Charakter. Der Proband schildert, wie sich die Eltern dauernd stritten, dann Arm in Arm zur Kirche schritten, um nachher den Streit fortzusetzen. P 30 freute sich als Kind immer auf diese Stunde in der Kirche, weil er dann die Eltern so sah, wie er sie sich eigentlich wünschte, friedlich beisammen. So bekam er eine besonders starke Bindung zur Kirche, und er stellte sich vor, daß von dorthier Hilfe kommen müßte.

Seine beiden Schwestern waren bereits älter, als er das Problem zu realisieren begann und die Eltern ändern wollte. Er legte den Eltern einen Brief auf den Nachttisch, worin er erklärte, sein Ministrantenamt niederzulegen, wenn der Streit nicht aufhöre. P 30 blieb auch konsequent, und er verzichtete ebenfalls auf das Amt als Jungwachtführer, weil er sich bei der Prüfung weigerte, den Aufstaz zu schreiben, welcher die Beziehung zu den Eltern zum Thema hatte. Zuhause besserte sich nichts. Kam der Proband heim, lud die Mutter alle Probleme auf ihn ab. Man stritt sich auch um biblische Fragen: Der Vater betrachtete die Geschichte von der Arche als Unsinn; aber die Mutter behauptete, das hinterste Käferchen sei drin gewesen. «So gab es wieder Streit, und da begann ich zu überlegen und mußte eher dem Vater recht geben.» Anlässlich des Interviews steckt der Proband voller Verstehensfragen, die offensichtlich mit affektiven Bezügen gekoppelt sind. Von klein auf wird der Proband selber in die Streitereien verwickelt. Als 5-jähriger will er gesehen haben, wie der Vater die Mutter würgte. Bereits damals sei er mit dem Besen auf den Vater losgegangen. Die Beichte kommt ihm unter diesen Umständen entgegen: «Wenn ich gebeichtet hatte, kam ich wirklich aus dem Beichtstuhl wie aus einem Bad, als ob ich einen Mantel abgelegt hätte. Ich war erleichtert.» Trotzdem spitzte sich zuhause die Lage zu, und als der Proband seine Mutter zusammenboxte und den Vater beinahe mit einem Beil erschlagen hätte (Akten), wurde er in eine psychiatrische Klinik eingewiesen, wo er sich – nach seinen eigenen Angaben – als knapp 16-jähriger bei 5 Mördern und Homosexuellen habe aufhalten müssen. Offen spricht er darüber, daß er mangelhaft aufgeklärt gewesen sei. Hier liegt auch der einzige Vorwurf, den er der Kirche gegenüber äußert. Die Aufklärungsplatte, die man zuhause im Beisein der Eltern habe spielen lassen müssen, sei nutzlos gewesen, und dadurch, daß die Kirche die Selbstbefriedigung verurteile, löse sie Schuldgefühle aus. Heute ist der Proband recht unschlüssig, ob er sich kirchlich trauen lassen wolle, ja, ob Heiraten überhaupt richtig sei. Er betet zwar regelmäßig privat; aber dies scheint seine Unschlüssigkeit nicht zu beseitigen (s. oben zum Gottesbild!).

Familienkinder weisen vielschichtigere Gottesbilder auf als eigentliche Heimkinder. Die Helferfigur als früheste Erinnerung kommt zwar auch hier häufig zum Vorschein, vorwiegend dort, wo sich ein privates Kindergebet entwickelt hat. Aber mit dieser ersten religiösen Einstellung können sich Gottesbilder aus späteren Sozialisationsphasen definitiv verbinden und eine allgemeine ressentimentgeladene oder unsichere Grundhaltung zum Ausdruck bringen. Der frustrierenden Kontinuität in der Heimsozialisation steht die frustrierende Diskontinuität der Familiensozialisation gegenüber.

4.1.2.3 Ergebnis

4.1.2.3.1 *Schichtenspezifische Religion.* Wir müssen darauf verzichten, schichtenspezifische Gruppierungen (165) der Familien vorzunehmen, aus denen unsere Probanden kommen. Das Material reicht nicht aus. Soweit wir sehen, rekrutieren sich die meisten Probanden unserer Untersuchung aus der Unterschicht. Wir konnten nur zwei Ausnahmen feststellen: P 31 wurde von seinem Vater, einem Direktor, immer übermäßig mit Geld versorgt; P 44 ist der

Sohn eines Röntgenarztes, der bei der Geburt des Probanden bereits 46 Jahre alt war.

Der Zugehörigkeit zur Unterschicht entsprechen die «machtbezogenen Sanktionsmuster» (166), die in unserm Material immer wieder durchschimmern. Wir sind jedoch nicht davon überzeugt, auf der Unterschicht stelle aggressive Identifikation ein unterscheidendes Merkmal dar. (167) Die Berücksichtigung der religiösen Faktoren zeigt in vielen Fällen, wie unterschiedlich sie auch verlaufen sind, ein deutliches Vorhandensein von anaklitischer Identifikation. Besonders deutlich ist dies dort zu sehen, wo Gebetsritual und Gottesbild affektiv-liebevolle Beziehungen transzendiert haben (vgl. auch unsere zweite Fallstudie). Soviel ist richtig: Im weitem Verlauf der Sozialisation ist die anaklitische Identifikation nicht mehr verifizierbar. Die machtbezogenen Sanktionsmuster erlauben keinerlei Assoziation mit den vorhandenen (und religiös vielleicht isoliert weitergepflegten) anaklitischen Identifikationsfragmenten, so daß diese nicht integriert werden können. Um so intensiver machen sie sich geltend. Vielleicht liegt hier eine Erklärungsmöglichkeit, weshalb abweichendes Sozialverhalten vorwiegend in der Unterschicht anzutreffen ist.

Erik H. Erikson hat das Erziehungssystem in einem amerikanischen Sioux-Stamm beschrieben: Die Mütter sind während der langen Stillzeit sehr freigebig, wehren sich aber mit recht drastischen Maßnahmen, wenn der Säugling die Brustwarzen für seine ersten Beißversuche benutzen will. Der Säugling reagiert auf diese Frustrationen mit wilder Wut, und die Mütter erkennen daran den zukünftigen guten Jäger. (168) Einer – der andern Kultur entsprechenden – andersartigen oralen Frustration muß sich das Yurok-Kind unterziehen: Schon sehr früh, um den sechsten Lebensmonat herum, muß der Säugling «die Mutter vergessen», was bei ihm einen «Bodensatz infantilen Heimwehs» zurückläßt, eine Charaktereigenschaft, die – durch weitere Erziehungsmaßnahmen verstärkt – dem zukünftigen Fischerberuf (Konzentration auf die Nahrungsquellen) förderlich ist. (169)

Diese von Erikson beschriebenen Zusammenhänge verhelfen uns zum besseren Verständnis abweichenden Verhaltens in der Unterschicht. Durch frühe Entwöhnungen von der anaklitischen Identifikation entstehen unerträgliche Spannungen, und da weder die anaklitische Identifikation ausreichend integriert noch die durch die Entwöhnungen entstandenen Kompensationszwänge ein sinnvolles Betätigungsfeld finden, was ebenfalls einer Form von Integration gleichkäme, entstehen außerordentliche autoplastische und alloplastische Tendenzen, welche die Enttäuschungen überwinden und den Ausgleich wiederherstellen wollen.

Unser Material hat den Beweis erbracht, daß die erste Funktion des religiösen Faktors im Leben des Kindes in der Regel die Transzendierung der anaklitischen Identifikation ist. Wenn sich auch nur einigermaßen ein Eindruck erhalten hat, so taucht das Bild eines hilfreichen Gottes wieder in der

Erinnerung auf. Von den 14 Probanden, die sich an ein göttliches Idealbild erinnern, haben 10 wissentlich als Kind auch ein privates Gebet entwickelt, anders als im Kinderheim. Selbst dort, wo man sich eher an eine göttliche Kontrollfunktion erinnert oder gar nur diese Funktion im Gedächtnis bewahrt hat, ist anzunehmen, daß frühere Vorstellungen damit überdeckt wurden. Im Falle von P 23 (S. 52f.) konnten wir dies sogar nachweisen. Es kommt darauf an, mit welcher Intensität dieses sekundäre Gottesbild noch wirksam ist. Bei P 30 (S. 53f.) erhält es infolge der starken Abhängigkeit von einem unberechenbaren Vater pathologische Züge; es verschärft die latente Unschlüssigkeit, die den Charakter dieses Probanden ausmacht. Normalerweise entspricht sonst dieses Gottesbild dem Gerechtigkeitsempfinden des Kindes im Grundschulalter (170), und die Erinnerung daran kann aus der Distanz des Erwachsenen kommen. Unberechenbarkeit im Gottesbild ist jedoch schon beim Kind Anzeichen dissozialisierender Tendenzen. (171)

Wenn es feststeht, daß im Gebetsritual der Primärsozialisation eine hilfreiche göttliche Figur wirksam sein muß, deren Aufgabe es ist, Geborgenheit zu vermitteln, damit das Urvertrauen laufend integriert werden kann, so wird verständlich, daß schichtenspezifische Erziehungsmuster, welche dem Kind keine oder zu schwache Anhaltspunkte für solche Integration bieten, der Dissozialität Vorschub leisten, um so mehr, als die Sozialisation von Haus aus oft bereits gestört ist. Eine zu frühe und zu abrupte Preisgabe der Idealfamilie, die sich im Gebet konstituiert hat, läßt die transzendierten Rollen ihr Spiel unverifiziert weiterführen. Der isolierte Himmel läßt ein latentes Gefühl des Unbefriedigtseins zurück. Im Falle von P 26 (S. 47) ist zu beobachten, wie sehr sich die Verhältnisse unter der Hand ändern können und die Mutter als Repräsentantin dieser Verhältnisse plötzlich jemand anders ist, als es die (isoliert fortgepflegten) frühen Bezüge noch glaubhaft machen. Das Gebet verliert seine sozialisierende Kraft. Statt das Vertrauen in der Initiative und Leistung und in der eigenen Rollenidentität (172) zu integrieren, bewirken die tiefen affektiven und kognitiven Faktoren der Religion eine Infantilisierung der Persönlichkeit.

Wir stoßen hier wieder auf ein religionspädagogisches Postulat: Das Gebet muß in seinen Implikationen durchschaut werden. Das Gebet als solches hilft noch nichts: 88% unserer dissoziierten Jugendlichen haben als Kind ein Nachtgebet gelernt! Das Gebet und die speziellen Fragen, die sich daraus ergeben, sind entwicklungspsychologisch zu verifizieren. Die im Gebet transzendierten Identitätselemente müssen auch in der Sozialisation erfahrbar sein. Aufgrund dieses Feedback profitiert die Sozialisation selber von den Begehren, die sich von den religiösen Faktoren her geltend machen. Religiöse Faktoren sollten nicht aus der Primärsozialisation verdrängt werden; aber sie müssen als solche erkannt und gehandhabt werden. Wenn Religion untrennbar mit Sozialisation verbunden ist und darin eine notwendige Transzendierungsfunktion ausübt, so ist es selbstverständlich, daß religiöse Faktoren

nicht bloß auf der kognitiven, intellektuell-sprachlichen Ebene anzutreffen sind, sondern ebenso und primär in den präverbalen Einstellungen, die bekanntlich sehr früh geprägt werden. Das Fehlen der religiösen Dimension stellt also auch eine emotionelle Verarmung dar.

4.1.2.3.2 *Strukturneurose und Religion*. Horst-Eberhard Richter (173) hat uns auf neurotische Familienstrukturen aufmerksam gemacht. Richter unterscheidet Symptomneurosen und Charakterneurosen. Bei den familiären Symptomneurosen erhält sich die Familie ihre «Gesundheit» auf Kosten eines einzelnen Gliedes, gegen dessen Außenseitertum oder für dessen Gesundheit man sich solidarisieren kann. Charakterneurotische Familien haben als ganze den normalen Realitätsbezug verloren. Sie entwickeln ein «Kollektiv-Ich», mit dessen Hilfe sie gemeinsam über die Konflikte hinwegkommen.

Bereits bei der Analyse des Kinderheims (S. 43) haben wir uns Richters Kategorien zunutze gemacht. In der durchgehenden (religiösen) Institutionalisierung des Heimes müssen Rollen geschaffen werden, die der Entladung triebhafter Stauungen dienen (vgl. besonders auch unsere erste Fallstudie unten). Was bei gewissen Kinderheimen modellhaft in die Augen sprang, gilt ebenfalls für eine Anzahl von Familien, aus denen unsere Probanden stammen. Wenn wir auch statistisch nichts Genaueres darüber aussagen können – immer wieder ließen sich institutionell erstarrte Familiengruppen (174) erkennen, in denen wenig Spielraum für flexible Rollen bestand. Besonders aufschlußreich ist unsere zweite Fallstudie (s. unten). Religiöse Faktoren können auch in einer Familie den Vorgang der «Institutionalisierung» (175) fördern. Gerne macht man sich dabei eine unzeitgemäße, sektenhafte Dogmatik zunutze. Dies ist auch im Fall von P 4 (S. 48f.) ersichtlich: Der Proband hat (wie die Heimkinder!) kein privates Gebet entwickelt, und er will auch von einem kindlichen Gottesbild nichts mehr wissen; aber zweifellos haben religiöse Faktoren seine Dissozialität mitverursacht, indem sie die Legitimation zur Verstoßung des Probanden lieferten. Bekanntlich hat die Mutter ihr einziges andersgeschlechtliches Kind im Alter der genitalen Phase nicht mehr akzeptiert, als es sich (im Kreise von drei Schwestern!) seines «abweichenden» Geschlechts bewußt zu werden begann. Von jetzt an war seine Rolle in der Familiengruppe definiert.

In Verbindung mit dem Faktor Religion hat sich in unserer Untersuchung die überragende Bedeutung der Mutter für die Primärsozialisation bestätigt. Immer wieder wurde im Zusammenhang mit den ersten religiösen Bräuchen und Vorstellungen die Mutter genannt. Aber die weitem Assoziationen ließen auch sogleich erkennen, daß die Mutter in dieser Rolle Exponentin des gesamten Familienklimas ist und man sofort die Erfahrungen mit den weitem Bezugspersonen (Vater, Geschwister usw.) miteinbezieht. Die Haltung, die eine Mutter beim Beten mit ihrem Kind einnimmt, spiegelt also

immer die Verhältnisse wider. Nur im Rahmen der familialen Struktur können mütterliche Einstellungen beim Beten typisiert werden:

Walter Neidhart (176) hat «Psychologische Aspekte der Gebetserziehung» gezeigt und eine Typologie der mütterlichen Gefühlseinstellungen beim Beten aufgestellt. Einer Mutter kann die Vermittlung der Gefühle auf natürliche Weise gelingen, ihre Religion kann aber auch zwangsneurotische Züge haben, der Brauch kann bloße Routine sein, die Mutter betet überhaupt nicht, oder sie bringt bloß einige Ansätze dazu mit. Je nachdem wird die Reaktion des Kindes auf spätere institutionalisierte Formen des Gebetes ausfallen. Man müßte diese psychologischen Aspekte um die soziale Dimension erweitern. Neidhart macht selber darauf aufmerksam, daß Kriminalität ihre Ursache in einem gestörten Mutter-Kind-Verhältnis haben kann. (177) Aus unserem Material geht klar hervor, daß das Gebet eine Funktion der gesamten Primärsozialisation in allen ihren Bezügen ist, deren erste Repräsentantin allerdings die Mutter darstellt. Wie bedeutsam eine solche Repräsentantin für das Kind ist, zeigt der Unterschied zu gewissen Kinderheimen. Wir haben festgestellt, daß Heimkinder trotz eines (eingetrichterten) göttlichen Idealbildes kein eigenes Gebetsleben entwickeln, wogegen dies in der Familie auffallend häufig vorkommt.

Auf diesem Hintergrund verstehen wir auch, weshalb religiöse Faktoren, die durch die Mutter isoliert gepflegt werden müssen, eine dissozialisierende Wirkung bekommen. Sie konstituieren eine Welt, die für das Kind kaum anschaulich wird. Die Mutter ist beim Gebet schnell da, bleibt aber sonst unsichtbar, d.h. man kennt sie «nur bei fremden Leuten», wo man ihr beim Putzen hilft. Die Gefühle, welche beim Gebetsritus vermittelt werden, bleiben im Alltag unbefriedigt. Oder die Mutter trägt die ganze neurotische Familienstruktur ins Gebetsritual hinein (s. unsere zweite Fallstudie) und macht so das Kind zu einem «ewigen» Mitglied dieser Familienstruktur. Als solches stürzt es sich in die kriminellen Handlungen.

4.2 *Sekundärsozialisation*

Bereits in der Vorschule macht das Kind Bekanntschaft mit einer neuen Institution der Sozialisation. Wohl behält die Familie noch ihre primäre Prägekraft; aber die Institution der Schule mit der sie begleitenden «Subkultur» der Gleichaltrigengruppen tritt in zunehmendem Maß als neue Instanz hervor und gibt dem Kind erste normative Vergleichsmöglichkeiten. Hansen (178) betont, daß das Kind jetzt nicht nur schulreif werde, sondern die Schule als Sozialform dem Bedürfnis des Kindes jetzt auch entgegenkomme. Das Kind lernt neue Formen des Verhaltens kennen und gewinnt die Fähigkeit, sich in einem Pluralismus von Anschauungen zurechtzufinden, wobei es die Identitätselemente der Primärsozialisation (Vertrauen, Autonomie, Initiative) auf neue Weise integrieren muß. Jede pädagogische Überlegung

und erzieherische Hilfe hat von diesem Grundsachverhalt der Sekundärsozialisation auszugehen. Das Gelingen der Sozialisation hängt jetzt davon ab, daß Primär- und Sekundärsozialisation mit ihren Anforderungen die Synthese in einem neuen positiven Leistungsgefühl (179) finden, das stärker ist als die drohenden Minderwertigkeitsgefühle, die dann die Oberhand gewinnen, wenn der Ausgleich nicht zustande kommt, die Primärsozialisation weiterwuchert und einer Integration in der Sekundärsozialisation im Wege steht, oder wenn die Sekundärsozialisation außerstande ist, die Identitätselemente der Primärsozialisation zu integrieren. Während der Adoleszenz kann mangelndes Identitätsgefühl in eine Rollenkonfusion ausarten, bei der unter Umständen auch kriminelle Rollen übernommen werden. (180) Aufgrund dieser Überlegungen muß man sich schon zum voraus fragen, ob ein Kinderheim, dem auch die Schule angegliedert ist, die notwendigen Sozialisationsbedingungen erfüllt. Eine Sekundärsozialisation im oben dargestellten Sinne ist ja nicht möglich, da die Schule nichts anderes ist als der verlängerte Arm der Primärsozialisation. Eine ordentliche Pluralität von sozialer Kontrolle, unerläßliche Voraussetzung für die Entwicklung einer Rollendistanz, wird verunmöglicht, und die «Kunst des Verheimlichens» als «wesentliches Moment des Erwachsenwerdens» (181) kann sich nicht auf normale Weise entwickeln. Unter dem Aspekt der Sekundärsozialisation müssen wir dann auch die Institution der Erziehungsanstalt betrachten.

Religiöse Faktoren der Sekundärsozialisation sind vor allem über die religiösen Institutionen wirksam, mit denen das Kind jetzt in Berührung kommt; aber das Kind begegnet dem Faktor Religion auch in den allgemeinen Institutionen der sekundären Sozialisation. Die religiöse Einstellung einer Kindergärtnerin kann einen nachhaltigen positiven oder negativen Eindruck vermitteln. Hansen kommt bei der Beschreibung des kindlichen Weltbildes in der «Hauptphase» (die bei Hansen allerdings in die Primärsozialisation zurückreicht) am Schluß wiederum auf das religiöse Erleben zu sprechen und stellt fest, daß religiöse Belehrung in der reifen Kindheit «in realen Situationen und am konkreten Handeln» erfahren werden muß. (182) Wenn religiöse Faktoren Faktoren der Sozialisation sind, so muß sich dies auch für die Sekundärsozialisation an unserm Material zeigen lassen.

4.2.1 *Institutionen der Sekundärsozialisation* (s. Tabelle 6)

Unter den Probanden, die vorwiegend positive Aussagen über ihre religiöse Sekundärsozialisation machen (drei positive Aussagen), befinden sich nur noch sehr wenig dissozialisierte Typen, und was besonders auffällt: Wir treffen hier mit Ausnahme von P 10 keine ehemaligen Heimkinder an.

Wenn wir von kleineren neueren Vergehen (Mißachten von Verkehrsregeln bei P 10 und 16) absehen, so müssen wir hier nur 4 Probanden erwähnen, deren Dissozialität noch zu schaffen macht oder eben erst überwunden zu

sein scheint: P 23 ist aus der Strafanstalt entlassen worden und hat dem Vf. seine Heiratsanzeige geschickt (s. S. 51); P 26 hält sich in einer Arbeitserziehungsanstalt auf (s. S. 47). P 19 wurde ununterbrochen wegen Diebstahls verurteilt und erhielt zuletzt wegen unvollendeten Notzuchtversuchs, schwerer und einfacher Körperverletzung usw. 7 Jahre Zuchthaus. Anlässlich des Interviews macht er einen guten, sozialisierten Eindruck. Als angelernter Bäcker ist er in der Strafanstalt sehr frei gehalten. Er hat schon den Großteil seiner Strafe hinter sich. Während seiner Schulzeit war er Ministrant, und er hat aus dieser Zeit vorwiegend positive Eindrücke. P 11, bereits über 30-jährig, hat den Vf. zufällig aufgesucht und ihm eine Krankengeschichte vorgeschwindelt, um zu Geld zu kommen. Wie das Zentralstrafregister dann gezeigt hat, wurde der Proband kurze Zeit vor dem Interview aus der Strafanstalt entlassen. Das Zentralstrafregister weist eine Kette von Vergehen im In- und Ausland auf (Diebstahl, Betrug, Zechprellerei, Fahren ohne Führerausweis, widerrechtliches Tragen eines Titels). Der Proband ist der einzige dieser Gruppe, dessen irreguläre Sozialisation definitive dissoziale Züge anzunehmen scheint.

Mit Ausnahme der genannten 4 konnten bei allen andern 11 Probanden, die sich über ihre religiöse Sekundärsozialisation vorwiegend positiv äußerten, keine Merkmale von Dissozialität mehr festgestellt oder in Erfahrung gebracht werden. Religiöse Sozialisation erscheint einmal mehr als integrierender Bestandteil der allgemeinen Sozialisation. Dies bestätigt sich auch, wenn wir vergleichsweise einen Blick auf die Probanden werfen, die ihre religiöse Sekundärsozialisation vorwiegend in schlechter Erinnerung haben.

23 Probanden (= 46%) machen bloß eine oder überhaupt keine positive Aussage über ihre Begegnungen mit religiösen Faktoren während der sekundären Sozialisation. Unter ihnen befinden sich beinahe alle ehemaligen Heimkinder (10/14). Wenn wir unsere einleitenden Überlegungen zur Sekundärsozialisation in Betracht ziehen, stellt sich heraus, daß man bei Heimkindern, welche die Heimschule besuchen, kaum von einer sekundären Sozialisation sprechen kann. Das Heimkind verpaßt eine notwendige Phase der Sozialisation. Es werden kaum neue soziale Kontrollen eingeübt. Man bleibt affektiv und kognitiv in der Primärsozialisation verhaftet. Bestimmen die religiösen Faktoren das Erziehungsklima im Heim, so wird die Fortsetzung desselben Klimas in der Heimschule als ungerechte Verabsolutierung empfunden, gegen die man sich nur noch mit Ohnmacht oder Rebellion zur Wehr setzen kann (vgl. unsere erste Fallstudie!).

Außer den Heimkindern tauchen in dieser Gruppe noch andere bekannte Gesichter auf: Zu P 4 und P 40 s. S. 48 ff. Beide Probanden zeigen eine auffällige Verwandtschaft mit den Heimkindern, dasselbe gilt für P 12, auf den wir im Zusammenhang mit der Erziehungsanstalt näher zu sprechen kommen. P 40 und P 12 haben sich selber immer wieder in Heimen aufgehalten.

Aber auch ein Sektenmilieu (P 4) scheint die Sekundärsozialisation zu hemmen, wobei die religiösen Faktoren ebenfalls eine entscheidende Rolle spielen. Das panreligiöse Klima verhindert einen guten Spielraum zwischen funktionaler und intentionaler Erziehung. Wer sich dennoch nicht total in der Sekte sozialisiert, empfindet die religiöse Sekundärsozialisation, die man ja ängstlich auf den Kontakt mit der Sekte beschränkt, als eine lästige verlängerte Familienangelegenheit, der man bei erster bester Gelegenheit ausweicht. Infolge der mangelnden Ausbildung sekundärer Bezüge erscheint dieses Ausweichen, gemessen am Maßstab der sozialen Kontrolle, als abweichendes Verhalten. Hat die Sekte eine wilde Identifikation zustande gebracht, ist für den Betreffenden ebenfalls jede weitere Sozialisation verbarrikadiert: Dies ist bei P 20 der Fall (s. die zweite Fallstudie!), der typischerweise noch an mehrere «positive» Erinnerungen seiner religiösen «Sekundärsozialisation» fixiert ist.

Nur negative Erinnerungen an religiöse Faktoren während der Sekundärsozialisation sind bei 5 Probanden feststellbar: P 4 haben wir eben erwähnt; zu P 17 s. die erste Fallstudie. P 22, 32 (s. S. 52f.) und 38 fallen besonders auch auf Tabelle 11 auf. Sie sind dort mit P 45 (vgl. S. 48ff.) die einzigen, die die Meinung vertreten, ein Leben ohne irgendwelchen Glauben sei durchaus möglich.

Dissozialität ist in der Gruppe derer, die sich vorwiegend negativ über die religiösen Faktoren ihrer sekundären Sozialisation äußern, vorherrschend. Dort, wo die Probanden über ihre positiven oder negativen Erinnerungen nähere Angaben machen, wird ersichtlich, daß die Reaktionen auf religiöse Instanzen nur verständlich sind, wenn sie aus der allgemeinen Sozialisierungsproblematik heraus interpretiert werden. Besonders empfindlich empfand man die Maßnahmen religiöser Stellen, die sich auf die irreguläre Sozialisation bezogen, der man ausgesetzt war:

P 22 ist das Kind eines ausländischen Vaters. In der Schule fühlte sich der Proband seiner Herkunft wegen dauernd verstoßen. Die ganze Klasse hatte sich immer gegen ihn verschworen und nannte ihn einen «Kommunisten». Niemand kümmerte sich darum, und die Lehrer lachten. Erst im sechsten Schuljahr, als der Proband nun dreinzuschlagen begann, kamen die Reklamationen, und da kam auch der Pfarrer und sprach von «Versorgung». «Die Lehrer und den Pfarrer von ... könnte ich jetzt noch ohrfeigen. Sie traktierten mich mit Strafaufgaben. Da kann einer noch so viel in die Kirche laufen und noch so Pfarrer sein, das sagt mir einfach nichts.»

Aufgrund einer allgemeinen Sozialisierungsproblematik, die von den zuständigen Stellen nicht als solche erkannt wird, kommt es zur Reaktion des Probanden, zur Ablehnung des Pfarrers und damit der ganzen Sache, die er vertritt. Wenn es den Vertretern der Religion nicht gelingt, «Subkulturen» zu schaffen, in denen stigmatisierte Sozialisation aufgehoben ist, tragen sie nichts zur Überwindung der Dissozialität bei. Auffallend oft fand die sogenannte Sonntagsschule (Kindergottesdienst) Anerkennung. Mit wenigen

Ausnahmen fühlte man sich hier glücklich, und dieses Glück scheint nur P 20 (s. S. 61) zum Verhängnis geworden zu sein. Die allgemeine Notwendigkeit der Sekundärsozialisation wird durch die extreme Aussage von P 14 (vgl. S. 37) zur Sonntagsschule bestätigt: Der Proband war um jede Stunde froh, die er von seiner Stiefmutter weggehen konnte. Negative Aussagen machen P 3, der sich daran erinnert, daß man mit der Frau Pfarrer habe nach Hause gehen müssen, um die Verslein zu lernen, wenn man sie nicht auswendig gekonnt habe; P 4 (s. S. 61); für P 37 war es ein allsonntäglicher Zwang; für P 45 eine oberflächliche Sache ohne Auswirkungen (s. S. 61); P 47 erinnert sich daran, von größeren Mädchen aus der Nachbarschaft gequält worden zu sein.

Gute Auskunft über die religiöse Sekundärsozialisation scheint zum Bild gelungener Resozialisierung zu gehören. Allerdings kann sich solche Auskunft auch auf nicht integrierte Kommunikation beziehen, auf «wilde» Identifikationen. Mangelhafte religiöse Sekundärsozialisation weisen vor allem die Heimkinder auf.

4.2.2 Die Konfirmation (s. Tabelle 7)

Religion als Faktor der sekundären Sozialisation kommt besonders auch in der Konfirmation zum Ausdruck. Wenn es richtig ist, daß Religion an der allgemeinen Sozialisation verifiziert werden muß, ist zum vornherein anzunehmen, daß sich Aspekte irregulärer Sozialisation assoziativ mit der Konfirmation verbunden haben. Wir betrachten die Konfirmation im Rahmen der sekundären Sozialisation und gewinnen die Maßstäbe zur Beurteilung der Sozialisierungsfunktion des religiösen Faktors an den grundsätzlichen Einsichten zur Sekundärsozialisation.

4.2.2.1 Der psychosoziale «Sitz im Leben» der Konfirmation

Erikson (183) hat einen psychosozialen Begriff der Konfirmation geschaffen: Mit der Konfirmation schützt die Gesellschaft eine neue Generation (und damit sich selber) vor Identitätsverlust. Im Ritual der Konfirmation übernimmt der Jugendliche symbolisch gesellschaftskonforme Rollen. Identitätsfindung ist nach Erikson (184) «eine neue Kombination alter und neuer Identifikationsfragmente». Kindheitsidentifikationen müssen auf neue Weise, zusammen mit «neuen Identifikationen mit Gleichaltrigen und Führerfiguren außerhalb der Familie», integriert werden können. Die Konfirmation ist auch dem gesellschaftlichen Prozeß unterworfen: Zeremonien entleeren sich und Glaubensbekenntnisse erschöpfen sich (185). Mitscherlich (186) hat ebenfalls einen psychosozialen Begriff von Konfirmation im Auge, wenn er sagt, die «Anpassungsaufgabe des Individuums» sei heute «kaum noch durch Initiationsriten an der Schwelle zur Erwachsenenwelt abschließbar».

Veränderungen im Sozialgefüge machen heute den psychosozialen «Sitz im Leben» der Konfirmation selbst in der kirchlichen Praxis bewußt. Auch wenn die Jugendlichen heute an der Konfirmation vermehrt ihre eigene Kultur vertreten, so wird diese Kultur dennoch auf rituelle Weise gesellschaftlich «sanktioniert», m.a.W. das Ritual dient nach wie vor der psychosozialen Angstabwehr. Da sich der allgemeine gesellschaftliche Stellenwert der Konfirmation mit demjenigen anderer religiöser Bräuche (Kirchgang, Abendmahl, christliche Familienkultur) nicht mehr deckt, wird eine neue Orientierung notwendig, und man orientiert sich von einem psychologischen und soziologischen Standpunkt aus: Walter Neidhart (187) hat die verschiedenen «theologischen Deutungen» sowie die «nichttheologischen Motive» der Konfirmation in den Blick bekommen. Die folgenden Reminiszenzen ehemals dissozialisierter Jugendlicher an ihre Konfirmation lassen die «nichttheologischen Motive» besonders stark hervortreten. Wenn es der Praktischen Theologie gelungen ist, mit Hilfe eines empirischen Standpunktes einer an traditioneller Dogmatik orientierten Praxis die Wirksamkeit «nichttheologischer Motive» aufzuzeigen, und unser Material diese Sicht noch verschärft, so wird die Dogmatik geradezu herausgefordert, sich auf eine theologische Qualifikation der bisher als «nichttheologisch» bezeichneten Faktoren zu besinnen. Vielleicht könnte ein an der Sozialisation verifizierter Religionsbegriff eine hilfreiche Brücke bilden. (188)

4.2.2.2 *Reminiszenzen an die Konfirmation*

Auffallend viele negative Erinnerungen verbinden sich mit der Konfirmation. Die meisten negativen Aussagen (20/32) stammen von Probanden, deren Konfirmation auch äußerlich keinen regulären Verlauf nahm. Ihre Konfirmation spielte sich nicht so ab, daß sich die (erweiterte) Familie geschlossen dem öffentlichen Zeremoniell integrierte und den Akt zum Anlaß einer geselligen Angelegenheit machte. 10/23 negative Aussagen kommen jedoch auch von Probanden, deren Konfirmation wenigstens äußerlich im gewohnten Rahmen stattfand.

Nur wenige der negativen Eindrücke werden mit dem kirchlichen Zeremoniell in Verbindung gebracht: Man fand die Feier langweilig (P 36, 39, 45, zu P 45 s. S. 48), machte unliebsame Erfahrungen mit einem Pfarrer (P 29, 46), empfand das «Diktat von religiösen Sätzen» (P 23, s. S. 51) oder erinnert sich an eine obskure Sektenliturgie (P 34). Alle andern Reminiszenzen im Zusammenhang mit dem Stichwort Konfirmation fördern allgemeine Probleme der Sozialisation zutage, die besonders frustrierend gewirkt haben: Die Konfirmation blieb als Alterserlebnis unbefriedigend. Sie fand verspätet und unter außerordentlichen Bedingungen (von der Anstalt aus) statt (P 12, 14). Man fühlte sich als «Windenvogel» ausgestellt, weil der Firmgötti einer der Patres aus dem Erziehungsheim war und im Talar zur Firmfeier erschien

(P 13). Es ist bezeichnend, daß die Leute, die sich überhaupt nicht an eine Altersfeier erinnern können (im Extremfall P 17: s. erste Fallstudie), eine solche «Feier» heimintern erlebt haben, die Konfirmation also keinerlei Spur einer sekundären Sozialisation an sich trug. Das unbefriedigte Alterserlebnis zeigt sich auch bei P 10, dessen Erwartungen die kirchliche Motivation nicht entsprach:

Man fühlte sich als erwachsen, wurde aber nicht für voll genommen. Es wurde erklärt, man gehöre jetzt voll dazu; aber es ging im alten weiter. Man hätte es bleiben lassen können. Man mußte es einfach mitmachen.

Enttäuschende Eindrücke sind inbezug auf Kleidung und Geschenke haften geblieben:

Ich weiß nur noch, daß der Stoff aus der Schülerstiftung bezahlt wurde. Es war ein grauenhaftes gesprenkeltes Kleid, das ein 50- bis 60jähriger Mann trägt. (P 1, s. S. 46).

Vom Geld, das ich beim Bauern selber verdient hatte, kauften mir die Eltern eine Kleidung und eine Uhr, die keine Woche lief. Den Rest des Geldes sah ich nie mehr. (P 2)

Die einzige Erinnerung ist die Kleidung. Der Bauer wollte, daß ich eine leinene Kleidung trüge; aber ich protestierte und bekam eine andere. (P 3)

Wir wurden unserer zwei konfirmiert. Nachher gingen wir zwei spazieren. Der Götti kaufte eine Uhr, die Gotte sollte die Hälfte daran bezahlen. Sie gab ihm 60 Franken. Als ich die Uhr nach 1 bis 2 Monaten zum Uhrmacher bringen mußte, sagte er, es sei eine Warenhausuhr. (P 4, s. S. 48f.)

Auch die positiven Erlebnisse haften entsprechend am Alterserlebnis, an Kleidung und Geschenk:

Ich hatte das Gefühl, eher zu den Erwachsenen zu gehören und den ersten Schluck Alkohol nicht mehr nur hintendurch nehmen zu müssen. Sonst war es nichts Besonderes. (P 37)

Der Vater kaufte mir ein neues Kleid. Ich konnte konkurrenzieren. Es ist einer der wenigen positiven Eindrücke von meinem Vater. (P 11)

Ich bekam das erste eigene Kleid. Vorher hatte ich alles geschenkte Kleider von Leuten, wo die Mutter putzte. (P 23, s. S. 51)

Die einzige Freude war, daß ich vom Firmgötti eine Uhr erhielt, das andere interessierte mich nicht. (P 36)

Der Götti kam mit den Eltern nach Aarburg. Er sagte: Ich gebe dir jetzt nichts; du kannst es doch nicht haben. Wenn du oben wegkommst, bekommst du etwas. – In ... sah ich dann diesen Ring. Man hätte ihn auf der Festung nicht tragen dürfen. Er (scil. der Pate) gab mir 300 Franken, und den Rest bezahlte ich selber. (P 15)

Vereinzelt wird auch unter den positiven Stimmen der kirchliche Anlaß erwähnt:

Ich wurde ein halbes Jahr nach den andern konfirmiert, da ich den Unterricht unregelmäßig besucht hatte. Es war ein großer religiöser Eindruck. Die Familie benahm sich ergreifend; aber es gab kein besonderes Familienfest. (P 26, s. S. 47)

Es war schön, weil man die Vorbereitung mitgemacht hatte und vom Bischof gesprochen hatte. So gab es einen bleibenden Eindruck, als er plötzlich vor einem stand. (P 19)

Das Ereignis war die erste Uhr. Der Abt machte Eindruck. Ich freute mich, als ich ihn sah. Man hörte immer von ihm. (P 42)

Auffallend häufig kommt im Zusammenhang mit der Konfirmation der Vater zum Vorschein; aber auch Pflegevater und Pate erscheinen als besondere Bezugspersonen. Dies geht schon aus dem eben dargestellten Material hervor. In andern Fällen blieb die Erinnerung daran haften, daß der Vater sich nicht in die kirchliche Feier integrierte, aus Fanatismus wie im Fall von P 20, dessen Vater im Unterschied zur Mutter Anhänger einer Neuapostolischen Kirche war, oder aus Indifferenz wie im Fall von P 23:

Die Mutter war für die Konfirmation, der Vater dagegen. Während der Feier in der Kirche las der Vater landwirtschaftliche Zeitungen. Es waren grauenhafte Zustände. (P 20, s. zweite Fallstudie)

Der Vater kam nicht in die Kirche. Es störte mich nicht, weil der Vater nie in die Kirche kam. Ich realisierte es gar nicht. (P 23, s. S. 51)

Im Falle von P 31 störte die Zugehörigkeit des Vaters zur «Christlichen Wissenschaft» die Familienfeier. Alle waren lustig, nur der Vater nicht, der nicht raucht und nicht trinkt. Der Proband wäre jedoch trotzdem gerne noch länger im Familienkreis geblieben – offenbar kam trotz des Vaters eine fröhliche Stimmung auf, bei der sich der Proband als erwachsen fühlte –, aber er mußte als erster die Tafel vorzeitig verlassen, weil er bereits in der Stadt seine Berufslehre angefangen hatte und abreisen mußte. Besonders frustrierend empfand es P 32 (s. S. 52f.), daß sein Pflegevater zugleich sein Firmgötti war. Verschiedentlich erwähnen die Probanden auch, daß sie Pate und Patin überhaupt nie gekannt haben oder daß die Paten an der Konfirmation nicht anwesend waren.

Keine Konfirmation erlebten 4 Probanden: P 22 überwarf sich mit dem Pfarrer und besuchte den Konfirmandenunterricht nicht. Er wurde deshalb nicht konfirmiert (s. S. 61). Auch P 27 wurde um seine Konfirmation gebracht: Eine Firmfeier hat er nicht erlebt. Auch bei ihm löst das Stichwort Reminiscenzen an seinen Vater aus. Über seine jetzige Konfessionszugehörigkeit ist sich der Proband nicht im klaren. Die Mutter, eine religiöse Frau, die sich auch um die religiöse Erziehung des Probanden bemühte, hat angeblich kon-

vertiert und ist protestantisch geworden und behauptet nun, der Sohn sei auch protestantisch, während der Vater den Sohn als katholisch betrachtet. Das Verhältnis zum Vater ist jedoch schwer getrübt. Vorübergehend hatte ein katholischer Pfarrer für den Probanden insgeheim die Vaterrolle gespielt; er war ein Idol und bedeutete für ihn das, was er «vom Vater erwartet hätte». Über seinen Vater äußert sich P 27 wie folgt:

Besonders abgestoßen hat mich schon damals mein Vater. Er war ein Trinker und quälte mich immer. Dies schreckte mich ab. Die Mutter sagte mir, er habe immer ein goldenes Kreuz im Portemonnaie gehabt. Nachdem er es verloren habe, sei die Trunksucht gekommen. Den Vater sah ich nie in der Kirche. Als meine Schwester getauft wurde, kam er bis zur Kirchentür. Dann kehrte er um und ging in ein Restaurant.

Eine Konfirmation bzw. Firmung als Ausdruck der Sekundärsozialisation wäre bei diesem Probanden besonders notwendig gewesen, da religiöse Faktoren in der Primärsozialisation eine große Rolle spielten: Außer an seine religiöse Mutter, deren Gebet er noch in Aarburg privat weitergepflegt hatte, erinnert er sich an ein eigenartiges religiöses Erlebnis in seiner Kindheit. Seit dem 10. Altersjahr hielt sich P 27 vorwiegend in Heimen auf, und da wurde er einmal an Weihnachten von einer Erzieherin mit nach Hause genommen. Es war «eine schwer religiöse Familie»:

Nachts mußte ich unbedingt aufs WC. Ich trat in die Stube, wo die Frau damit beschäftigt war, den Christbaum abzuschmücken; aber ich sah noch ein zweites Gesicht, eine weiße Gestalt, die sofort verschwand. Als ich vom WC zurückkam, sagte die Frau etwas ungehalten, ich dürfe nicht mehr hinauskommen, oder dann müsse ich zuerst anklopfen. Ich studiere heute noch, was es gewesen sein könnte. Es war eine kleine Gestalt, ca. 1½ Meter groß, zierlich; aber es war kein Mädchen im Haus. Das Wesen war nachher nirgends im Raum. Ich würde eine religiöse Erscheinung nicht ausschließen. Einen normalen Menschen hätte ich sehen müssen.

Trotz seiner religiösen Vergangenheit kann der Proband heute nicht mehr an Gott glauben:

Ich kann einfach nicht mehr. Wenn es einen Gott gibt, der hilft, dann wäre mir das nicht passiert, was ich bis jetzt mitgemacht habe.

Diese Äußerung bestätigt jedoch das Gegenteil: Religiöse Faktoren sind nach wie vor wirksam. Der Proband hat mit dieser Aussage sein Schicksal ja gerade religiös interpretiert. Der Proband kam auf die Erziehungsanstalt Aarburg wegen «wiederholter und fortgesetzter Unzucht mit Kindern». Aus demselben Grund wurde er seither noch zweimal verurteilt. Zuletzt wurde er vom Militärgericht wegen Dienstversäumnis verurteilt. Das Interview fand (wie bei allen 4 Probanden, die keine Konfirmation hatten) in der Strafanstalt statt.

Die beiden andern Probanden ohne Konfirmation sind P 28 und P 40. P 40 hat gute Erinnerungen an den Pfarrer. Mit dem Ausdruck der Resignation berichtet er, daß dann eben halt keine Konfirmation möglich gewesen sei (s. S. 49 f.). P 28 hielt sich abwechselnd zuhause, in Heimen und Fremdfamilien auf. Den Konfirmandenunterricht besuchte er von zuhause aus bei einem Fräulein Pfarrer. Vom neunten Schuljahr hatte man ihn dispensiert:

Ich kam mir schon wie erwachsen vor und rauchte, weil ich nicht mehr in der Schule war. Ich ging auch ins Kino. Da erzählte das Fräulein Pfarrer einmal von einem Film, und ich sagte, ich hätte diesen Film auch gesehen, die Mutter hätte mir es erlaubt. Da telefonierte das Frl. Pfarrer nach Hause, und als ich heimkam, machte mir die Mutter Vorwürfe, sie hätte meinetwegen das Frl. Pfarrer anlügen müssen, und der Vater drohte: Ich muß jetzt in den Jodlerklub, aber wenn ich heimkomme ...

P 28 wartete nicht, bis der Vater heimkam. Er lief von zuhause weg. Von jetzt an ist der Proband im Zentralstrafregister verzeichnet. Er schlug sich mit Diebstählen durch, kam zuerst in die Erziehungsanstalt Aarburg und wurde von hier in die Jugendabteilung eines Gefängnisses versetzt, mit der Begründung (Vermerk im Journal), nach dem Autodelikt sei ein «Hammerschlag» bzw. «Moosluft» notwendig. Hinsichtlich der Konfirmation äußert P 28:

Ich bin zwar nicht konfirmiert, ich spüre nichts, wohl ist es mir aber auch nicht. Ich habe gehört, daß man sich vor der Heirat konfirmieren kann.

Daß eine Konfirmation auch unter erschwerten Bedingungen gelingen kann, wenn möglichst alle Faktoren berücksichtigt werden, zeigt der Fall von P 50. Nach den frustrierenden Erlebnissen im Kinderheim (s. S. 37) kam P 50 in eine Fremdfamilie. Von hier aus besuchte er noch während drei Jahren die Schule. Die familiäre Atmosphäre war hier bewußt religiös geprägt; aber man verzichtete darauf, den Probanden immer zu zwingen, dabeizusein. Nach seinen Erfahrungen im Kinderheim hält es der Proband für besonders erwähnenswert, daß er in dieser Methodistenfamilie nie geschlagen wurde. Den Konfirmandenunterricht besuchte P 50 von der Schenkung Dapples aus. Beim Pfarrer in der nahen Kirche sei es einem nie langweilig geworden. Indem der damalige Leiter der Schenkung Dapples um die Konfirmation dieses Probanden besorgt war, konnte der Proband seine religiöse Vergangenheit (Heim, Fremdfamilie) integrieren. Bezeichnend ist dessen Äußerung über seinen Pflegevater:

Vor jedem Essen hatten sie das Tischgebet, und nach dem Morgenessen hielt er eine Andacht mit Gebet und Bibellesen. Das störte mich. Ich ließ es über mich ergehen. Aber heute begreife ich, daß er es brauchte.

Die Pflegeeltern erschienen zur Konfirmationsfeier, und das private Fest fand nicht in der Schenkung statt, sondern bei einer Tochter der Pflegeeltern in Zürich, und dann unternahm der Leiter der Schenkung Dapples mit den vier Zöglingen, die von der Schenkung aus konfirmiert wurden, eine Konfirmandenreise. Beispielfhaft wird an dieser irregulären Sozialisation klar, welche Elemente der Sekundärsozialisation im Ritual der Konfirmation zusammenfallen. Durch die umsichtig durchgeführte Konfirmation wurde dem Probanden ermöglicht, in neuer Weise seinen Pflegeeltern zu begegnen. Sie waren in der Kirche anwesend; aber das war ja jetzt eine neue Umgebung, wo auch seine gegenwärtigen Bezugspersonen aus der Schenkung Dapples hingehörten. Dennoch diktierte das Erziehungsheim nicht alles, sondern gewährte mit der privaten Familienfeier Distanz. Um die Integration verschiedener Identitätselemente für die Erziehung im Heim fruchtbar zu machen, d.h. Kontinuität in pädagogischem Sinne zu schaffen, bestätigte man die Konfirmation schließlich auch heimintern, indem man eine Konfirmandenreise unternahm.

4.2.2.3 *Gestörte Konfirmation*

Der Gesamteindruck, den unser Material zur Konfirmation vermittelt, zeigt eindeutig das Bild einer gestörten Konfirmation. Auch dort, wo positive Erinnerungen laut werden, macht sich häufig ein verstecktes «aber» bemerkbar: «Das war auch das einzige ...» – «Sonst war es nichts Besonderes» – «Das andere interessierte mich nicht». Ein interessantes Ergebnis unserer Umfrage ist die Vater-Assoziation im Zusammenhang mit der Konfirmation. Brachte die Frage nach den religiösen Bräuchen der Primärsozialisation immer wieder Enttäuschungen im Mutter-Verhältnis zur Sprache, verursacht auch durch eine gute Mutter-Beziehung in der Kindheit, die im weiteren Verlauf der Sozialisation nicht mehr integriert werden konnte, so wurde die Mutter im Zusammenhang mit der Konfirmation kaum einmal auch nur erwähnt. Hingegen sind die Paten regelmäßig assoziativ mit der Konfirmation verbunden, häufig im Zusammenhang mit den Geschenken, die man von ihnen erwartet. Ihr Versagen in dieser Hinsicht oder gar ihre Abwesenheit wird bleibend registriert. Die Sekundärsozialisation benötigt Figuren, welche die Kontinuität symbolisieren. Sie müssen in der Primärsozialisation verhaftet sein, aber gleichzeitig über sie hinausweisen. An der Konfirmation müssen diese Figuren in Erscheinung treten. Die Konfirmation ist gleichsam die Prüfung, ob sie in der bisherigen Sozialisation ihre Rolle richtig gespielt haben. Offenbar wird die Mutter vor allem mit der Primärsozialisation verbunden. Hier sucht man sie auch. Der Vater hingegen scheint zugleich stärker mit der Sekundärsozialisation in Beziehung gebracht zu werden. Von ihm erwartet man auch eine Beziehung zur «Welt», an der man sich orientieren kann.

Mitscherlich (189) hat den Begriff vom «unsichtbaren Vater» geprägt und vor allem auf die Gefahr einer «primären Vaterlosigkeit» hingewiesen. Der Vater ist in der Primärgruppe der Gesellschaft unerlässlich. Durch seine Anwesenheit erlebt das Kind u.a. auch anschauliche Distanz zur Mutter und wird vor einer «Mutterabhängigkeit auf Lebenszeit» bewahrt. Die fehlende Identifikation mit dem Vater läßt das Kind zu einem «herrenlosen Erwachsenen» aufwachsen, der «anonyme Funktionen» ausübt und von diesen gesteuert wird. Andererseits sieht Mitscherlich eine Form von «Vaterlosigkeit», die mit der pluralistischen Gesellschaft notwendig gegeben ist. Das Modell einer Vaterherrschaft (auch von einer Gruppe mit Kollektiv-Ich und -Über-Ich) mit dem Korrelat der Gehorsams- und Bettelhaltung ist zugunsten einer «Arbeitsteilung der Herrschaft» aufzugeben. Die Bewältigung dieser Form von Vaterlosigkeit liegt noch vor uns, die «primäre Vaterlosigkeit» hingegen läßt sich nicht bewältigen, da sie nicht durch kritische Einsicht ersetzt werden kann.

Die Analyse Mitscherlichs zeigt, welche differenzierte Forderungen an den Vater gestellt werden. Ein Gegenpol zur Mutter, mit dem sich das Kind identifizieren kann, ist im Verlauf der Primärsozialisation notwendig, wenn das Kind nicht an seine allererste Objektbeziehung fixiert bleiben soll. Aber eine Überidentifikation mit dem Vater darf auch nicht zustande kommen, da sie den gesellschaftlichen Verhältnissen nicht mehr entspricht. Es ist nicht verwunderlich, daß die Konfirmation als Nahtstelle der Sekundärsozialisation die Problematik der Vater-Beziehung an den Tag treten läßt, insbesondere bei dissozialisierten Jugendlichen. Die Rolle des Vaters als Vermittler zwischen Familie und Öffentlichkeit ist auch durch eine Untersuchung bei Mädchen nachgewiesen worden. (190)

Religion als Sinngabe an den Nahtstellen der Sozialisation muß darauf bedacht sein, bei der Konfirmation kognitiv und affektiv ein Vaterbild zu transzendieren, das sowohl der Integrierung notwendiger Vateridentifikationen als auch der Bewältigung gesellschaftlicher Vaterlosigkeit dient. (191) Dies müßte auch im kirchlichen Credo und in der kirchlichen Liturgie zum Ausdruck kommen.

Die Beachtung religiöser Faktoren in der irregulären Sozialisation hat uns aufs neue allgemeine Probleme der Sozialisation vor Augen geführt. Diagnostisch und therapeutisch ist der Faktor Religion deshalb auch bei der «Resozialisierung» nicht zu umgehen. Er vermag uns wertvolle Hinweise auf die Dissozialität der Jugendlichen zu liefern. In neuen psychosozialen Zusammenhängen muß auch die religiöse Herkunft integriert werden können, wenn die «Resozialisierung» gelingen soll. Dies ist besonders dort notwendig, wo religiöse Faktoren mit elementaren Vorgängen der Identitätsfindung gekoppelt sind und identifikatorische und kompensatorische Gottesbilder nachwirken. (192)

4.2.3 *Die Anstalt* (s. Tabellen 8 bis 10)

Obschon die Anstalt eine besondere Sozialisationsform darstellt, müssen wir sie unter dem Aspekt der Sekundärsozialisation betrachten. Die Anstalt muß den grundsätzlichen Erfordernissen der Sekundärsozialisation Genüge tun, soll sie sozialisierend positiv wirksam sein. Es versteht sich von selbst, daß religiöse Faktoren im Anstaltsgefüge sich denselben Maßstab gefallen lassen müssen, wenn ein Interesse an ihrer sozialisierenden Wirkung vorhanden ist. Der traditionelle Resozialisierungsgedanke genügt nicht (s. S. 10). Wohl bedeutete er gegenüber dem herkömmlichen Vergeltungsdenken einen Fortschritt, aber die Praxis stand mit ihren institutionellen und personellen Möglichkeiten unter dem Diktat der gesellschaftlichen Moral, deren vorwissenschaftliche Begrifflichkeit bei der Diagnose und Therapie von Verhaltensstörungen zur Hand war. Das Journal der Kantonalen Erziehungsanstalt Aarburg liefert einen anschaulichen Eindruck dieses Vokabulars und der vorwissenschaftlichen «Verhaltenstherapie», die sich vorwiegend auf die Korrektur des äußern Benehmens richtete. Wo ein Zögling die innern Voraussetzungen mitbrachte, um mit Hilfe der hier gebotenen äußern Möglichkeiten sein Verhalten zu korrigieren, konnte Dissozialität überwunden werden. Wenn man auch darum bemüht war, den Zögling «zur Besinnung» zu bringen und ihn beispielsweise in die Einzelzelle sperrte, wenn er sich weigerte, am Kirchgang teilzunehmen, so wurde damit nicht psychosoziale Integration im wissenschaftlichen Sinn verwirklicht.

Erikson (193) fordert für die reguläre Adoleszenz ein Moratorium zur «Integration der Identitätselemente». Wir haben solche Integration bereits als allgemeines Merkmal der Sekundärsozialisation erwähnt (s. S. 58 f.). Die Identität ist in der Adoleszenz durch verschiedene Rollenkonflikte besonders gefährdet, um so mehr, wenn aus der Primärsozialisation – vielleicht gerade durch die Wirksamkeit religiöser Faktoren – «wilde» Identifikationen wirksam sind, die durch keine reguläre Kommunikation mehr integriert werden können, oder wenn Überidentifikationen keine regulären neuen Kontakte aufkommen lassen. Deshalb muß für dissozialisierte Jugendliche sogar ein verlängertes Moratorium (194) in der Adoleszenz angenommen werden, während dessen ihm Integrationshilfen angeboten werden müssen. Erikson betrachtet einen Großteil der Jugendkriminalität als Versuch, «ein psychosoziales Moratorium zu schaffen» (195). Erziehungsanstalten für Jugendliche und Heranwachsende, die diese Sachverhalte nicht wissenschaftlich unter Kontrolle halten, laufen also auch Gefahr, der Verbreitung von Kriminalität Vorschub zu leisten, denn unerkannte Faktoren schaffen sich ihre eigenen «Techniken der Bewältigung» (196) in der «Insassenkultur» (197).

4.2.3.1 *Der Kirchgang*

Unsere Umfrage bezog sich auf die grundsätzliche Einstellung des Probanden während seiner Anstaltszeit zum verordneten (in Aarburg) oder freiwilligen (in Zürich) Kirchgang. Aus Tabelle 10 geht also nicht hervor, ob der Proband den Gottesdienst als solchen oder eine bestimmte Form desselben abgelehnt hat, vielmehr bezieht sich das Urteil auf den in der Anstaltsstruktur reglementierten Bezug zum Kirchgang.

Auf den ersten Blick ist ersichtlich, daß die ehemaligen Dapplaner ihre Einrichtung (s. S. 29) besser akzeptierten als die gleichaltrigen Aarburger, wobei wir wieder betonen müssen, daß es sich bei den Dapplanern nicht um eine signifikante Vergleichsgruppe handelt. Dennoch ist anzunehmen, daß das Urteil der Dapplaner einigermaßen repräsentativ sein dürfte. Nur ein einziger (P 43) äußert sich negativ. Er empfand die Regelung als lästiges Obligatorium. Außer ihm spricht nur noch P 41 von einem Obligatorium. Diesen beiden Dapplanern sind vor allem die Verhältnisse vor dem Leiterwechsel in Erinnerung geblieben, wie sie auch nachher noch eine Zeitlang weiterherrschten. P 41 hat jedoch das «Obligatorium» akzeptiert:

Es war ohnehin vorgeschrieben, ob Kirche oder Spaziergang. Aufgelehnt hätte ich mich, wenn ich etwas Gescheiteres hätte tun können.

Diese Aussage bestätigt unsere Untersuchungen zum religiösen Faktor auf institutioneller Ebene. Wir konnten beobachten, wie in der Erziehungsanstalt Aarburg (s. S. 25 ff.) das Freizeitverhalten in Konkurrenz zum Kirchgang trat und schließlich zur Auflösung des Obligatoriums führte. Einer der Aarburger Probanden vermochte dies klar zu formulieren:

Der Kirchgang war eine Vergünstigung, bis es mehr Freizeit gab. Dann wurde es ein Müssen. Vorher war es eine Vergünstigung trotz des Obligatoriums, wegen des Kontaktes. (P 24)

Das «ungeschriebene Gesetz» der religiösen Institution in Zürich konnte also dieselbe Wirkung haben wie das staatlich verordnete religiöse Obligatorium in Aarburg.

Nur 6 ehemalige Aarburger sagen von sich, sie hätten damals den Kirchgang uneingeschränkt gutgeheißen (die Zustimmung von P 17 stellt einen Sonderfall dar, s. erste Fallstudie). Die Probanden 2, 3, 4 und 9 erblickten darin die Kontinuität zu früherem Verhalten. Sie sind ausgezeichnet sozialisiert; nur P 4 weist noch einige Schwankungen auf (s. S. 48 f., 61). P 4 stammt aus einem Sektenmilieu; aber er kann sich nicht an eine ablehnende Haltung dem religiösen Obligatorium gegenüber erinnern. Vielleicht verhalf ihm der Besuch des regulären Gottesdienstes (er zeichnete beim Eintrittstest fälschlicherweise eine Kirche), seine Herkunft aus der Sekte zu verarbeiten. – Für P 14

bedeutete der Kirchgang eine Kompensation zum verhaßten Anstaltsbetrieb, den er als brutal bezeichnet, wie er seine Stiefmutter geschildert hat. Der Anstalt und der Stiefmutter gegenüber ist er gleichermaßen ressentimentgeladen (s. S. 37). Wahrscheinlich hat sich bei ihm eine Übertragung der Muttereinstellung auf das Anstaltspersonal ereignet. Wie er seinerzeit die Sonntagsschule als willkommene Möglichkeit betrachtete, für eine Stunde dem stiefmütterlichen Druck zu entfliehen, so hielt er den Gottesdienst in Aarburg für eine Gelegenheit, andere Leute zu sehen, und er wirft es der Anstalt mit Berufung auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit noch heute vor, daß man ihm diese Vergünstigung entzogen hatte, wenn er von der Flucht zurückgebracht wurde. An seine Konfirmation, die in Aarburg stattfand (s. S. 63), hat P 14 jedoch keine positiven Erinnerungen. Er bringt sie nicht mit dem Kirchgang in Verbindung, den er kompensatorisch positiv zu qualifizieren vermochte, sondern mit der Anstalt und dem (verspäteten) Alter, die im Zusammenhang mit der Konfirmation eben nur die irreguläre Sozialisation dokumentierten. Welch elementare Sozialisierungsinstanzen bei der Konfirmation eine Rolle spielen, wird am Beispiel von P 14 noch einmal deutlich. – P 40 kommt aus einem areligiösen Milieu. Auch bei ihm hat sich die Kirche kompensatorisch zum Idealbild des Normalen geschlagen (s. S. 49 f., 60, 67).

Vereinzelte Probanden erinnern sich nicht mehr an eine Einstellung dem obligatorischen Kirchgang gegenüber. Angeblich ist ihnen das Obligatorium gar nicht aufgefallen, da ja ohnehin alles obligatorisch war. Über P 28 und sein ungutes Gefühl der fehlenden Konfirmation wegen haben wir berichtet (S. 67). Es ist bezeichnend, daß er in Aarburg dem Kirchgang auswich:

Ich war nie in der Kirche. Das weiß ich ganz genau. Es war immer etwas los: Strafe, Eßraum oder Ausreden.

Alle übrigen Aarburger (29/40 = ca. 75 %) wollen seinerzeit das Obligatorium abgelehnt haben. Wo überhaupt Gründe dagegen angegeben werden, lauten sie unterschiedlich. Nicht speziell gegen die Kirche habe sich die Abneigung gerichtet, sondern gegen den Totalzwang: so äußert sich P 1, und seine Auffassung wird ihm durch heutige Beobachtungen bestätigt:

Ich sehe es bei den eigenen Kindern. Wo ständig Disziplin herrscht, kommt der Trotz. Das Kind muß sich so und so lange austoben können, dann hört es wieder auf einen. (zu P 1 s. S. 46)

Es werden aber auch Einzelheiten ins Feld geführt, die das Obligatorium abstoßend machten: Durch den vorgeschriebenen Kirchgang sei man zum Kind gestempelt worden (P 16, 22, 37). Für die Zöglinge waren zuvorderst in der Kirche vis-à-vis der Konfirmanden (in der katholischen Kirche hinter der Schuljugend) Plätze reserviert. Durch diese separaten Bänke (5 Aussagen)

sowie die Marschkolonne (7 Aussagen) und die Anspielungen des Pfarrers (P 6, s. S. 38) oder durch das ungebührliche Benehmen der Kollegen (P 5, 19) fühlte man sich ausgestellt. Man wurde «abkommandiert wie im Militär» (P 15, 19), und sogar die Gebetbücher wurden kontrolliert (P 19). Wer sich nicht fügte, erhielt Strafstriche und setzte damit seinen Urlaub aufs Spiel (P 31, 32, 38, zu P 32 s. S. 52f.), oder er durfte am Nachmittag das Kino nicht besuchen (P 34). Man hatte Verwandte in der Umgebung und nahm deshalb eher Ohrfeigen und Arrest in Kauf, als daß man sich zum Kirchgang hätte bewegen lassen (P 36). Weiter störte einen, daß man von der Empore aus beobachtet wurde (P 13, 15), daß man nicht beichten durfte (P 24), und daß man nach dem Kirchgang seine «Schale» (= Sonntagsanzug) wieder ausziehen mußte (P 18).

Unter diesen Leuten mit ablehnender Haltung gewann der obligatorische Gottesdienstbesuch z. T. dennoch eine positive Seite: P 30 (s. S. 53f.) erwähnt als einziger die Predigt, die ihn ab und zu interessiert habe. Der Kirchgang kam aber einem praktischen Bedürfnis der Zöglinge entgegen und erfüllte rudimentär die Erwartungen der Sekundärsozialisation (198): Es war die einzige Gelegenheit, um «aus den Mauern» und «unter die Leute» zu kommen (P 15, 17, 25, 27, zu P 17 s. erste Fallstudie), Zigaretten und andere Tauschmittel zu «mischeln» (P 25) oder Mädchen zu sehen (P 10, 26, 33). Auch P 3 erwähnt die Mädchen: Hat er vielleicht deshalb sogar das Obligatorium akzeptiert? Bei P 40 (s. S. 72) genügte jedenfalls das «Aus-den-Mauern-Kommen», um die Regelung gutzuheißen. Bei denjenigen, die das Obligatorium akzeptierten, konnte vermutlich einer dieser natürlichen Faktoren ein solches Gewicht bekommen, daß er alles Negative überwog. Nicht weniger als 5 Probanden fanden auf diese Weise ihre zukünftige Gattin, die für den weitem Verlauf der Sozialisierung eine nicht zu unterschätzende Bedeutung gewann. Wir sind schon im Falle von P 6 (s. S. 38) darauf gestoßen und können es an dieser Stelle am Beispiel von P 12 besonders gut zeigen:

P 12 erinnert sich an das Einschlafgebet mit seiner Mutter; aber ebenso denkt er daran (und gerät dabei außer sich), daß ihn die Mutter «mit sechs Jahren verstoßen» hat. Die Mutter brachte eine Tochter und einen Sohn bereits in die Ehe, und der Proband hatte noch eine um ein Jahr jüngere Vollschwester. Der Vater war als Hilfsarbeiter in der Industrie tätig. Die Ehe der Eltern wurde geschieden, als P 12 in der Anstalt Aarburg war. Im Laufe seines ersten Schuljahres wurde er bereits in ein Kinderheim versetzt, wo «stark religiöse Bräuche» herrschten. Erst während der beiden letzten Schuljahre hielt er sich wieder zuhause auf. Im letzten Schuljahr ließ sich P 12 mit Kameraden in kleptomane Abenteuer ein, blieb angeblich als einziger hängen und wurde noch vor Schulaustritt wegen «wiederholten Diebstahls, wiederholten Diebstahlsversuchs und Entwendung» verurteilt und «auf unbestimmte Zeit in ein Erziehungsheim» eingewiesen (Zentralstrafregister). Nach knapp zwei Jahren wurde er von hier in die Erziehungsanstalt Aarburg versetzt. Laut Akten ist er in jenem Erziehungsheim «nicht mehr tragbar» gewesen. Er habe sich u. a. gegen einen

Angestellten aufgelehnt. Nach seinen eigenen Aussagen ist der Proband gegen einen Angestellten tätlich geworden, weil dieser einen Mitzöglings dauernd homosexuell belästigte. In der Erziehungsanstalt Aarburg wurde die Konfirmation nachgeholt, und anschließend beteiligte sich P 12 noch in der Jungen Kirche, wo man zusätzliche Leute für eine Theateraufführung suchte. Hier kam es zu einer Mädchen-Freundschaft, und allsonntäglich sah man sich in der Kirche. Diese feste Freundschaft war aber nun weder vom Vater des Mädchens noch vom Pfarrer und Anstaltspersonal erwartet worden. Aber gerade die verschiedenen Widerstände trugen das Ihre dazu bei, daß sich die Freundschaft verfestigte. Alarmierend empfand man es auf der Festung, daß sich der Proband trotz seiner Bekanntschaft in homosexuelle Episoden verwickelte; aber solche Episoden treten in einer Anstalt, die so dicht besetzt ist, zwangsläufig in Erscheinung, und die Freundschaft mit dem Mädchen konnte ja kaum richtig gepflegt werden, auch wenn man tolerierte, daß der Proband einen Pullover trug, den seine Freundin gestrickt hatte. Der Bursche lernte ein Handwerk und bestand schließlich – nach etwelchen Mühen – die Abschlußprüfung. Nach der Entlassung kam es zur Heirat mit diesem Mädchen, auch wenn dessen Vater nicht einverstanden war. Heute haben die beiden selber zwei schulpflichtige Kinder. Unter seiner Herkunft leidet der Proband insgeheim noch sehr, und er versucht die Minderwertigkeitsgefühle durch übergroße Zuvorkommenheit zu kompensieren, wo sich ihm dazu eine Gelegenheit bietet. So hat er den Vf. mit Übereifer unterstützt, weitere Ehemalige ausfindig zu machen. Das Interview wühlte die ganze Vergangenheit in ungeahnter Weise wieder auf, und eine vorausgegangene längere Krankheit (Magenoperationen) trug das Ihre dazu bei, daß sich wieder stark regressive Tendenzen bemerkbar machten. Die Gattin erwies sich immer als eine außerordentlich verständisvolle Hilfe, besonders als der nun 33 jährige (1 ½ Jahre nach dem Interview) ungeahnt einen neuen kleptomane Schub erlebte. Sie deutete die Angelegenheit sofort richtig: Kurz zuvor hatte die Mutter des Probanden die Familie seit vielen Jahren zum erstenmal plötzlich besucht, worauf der Proband sehr verwirrt reagierte. Gemeinsam gelang es, zu verhindern, daß P 12 seine Stelle bei einem staatlichen Unternehmen verlor.

Der obligatorische Kirchgang als religiöser Faktor der Anstaltserziehung hat sich als Faktor der Sozialisation erwiesen, dessen resozialisierende oder dissozialisierende Wirkung nur im Zusammenhang mit allen an der Sozialisierung beteiligten Faktoren abgeschätzt werden kann.

Ähnliche Momente sekundärer Sozialisation wie beim Kirchgang zeigten sich, wenn die Heilsarmee innerhalb der Festungsmauern auftrat. In den meisten Fällen ließ man sich diese Abwechslung gerne gefallen:

Etwas ließen sie zurück: Einen Hauch der ershten Freiheit, und wenn es nur ein bißchen Parfum der ershten Röckli war. (P 20, s. zweite Fallstudie)

Es waren fröhliche Leute mit Gitarren, keine Fanatiker. (P 22)

Wir mußten mit der Heilsarmee ein Lied singen. Ich erinnere mich nur, weil ein hübsches Fräulein dabei war, das Gitarre spielte. (P 34)

Man lachte darüber, welche jungen Mädchen leider in der Heilsarmee sind. (P 35)

Wir hatten einen Plausch (Vergnügen). Man rief ihnen Stündeler nach und zerriß ihre Blätli. Sie gingen enttäuscht hinaus, aber wir hatten einen Plausch. (P 38)

Der obligatorische Kirchgang wird vorwiegend als Faktor der Anstaltssozialisation empfunden. Selten treten herkömmliche oder kompensatorische Bedürfnisse hervor. Dennoch zeichnen sich in Verbindung mit dem Kirchgang ansatzweise gewisse Perspektiven sekundärer Sozialisation ab, die um so notwendiger sind, je weniger die Praxis sonst solche Gelegenheiten bietet. Sobald der Anstaltsbetrieb nicht mehr ein Abbild und Modell entsprechender gesellschaftlicher Sozialisationsverhältnisse ist, verliert auch der darin integrierte religiöse Faktor nach und nach seine sozialisierende Wirkung.

4.2.3.2 Die Religionsstunde

Die Pfarrer beider Konfessionen erschienen am Montag früh, um die Religionsstunde abzuhalten. Außer 4 Probanden (P 14, 25, 28, 40) bestätigen beim Interview sofort alle, diese Stunden seien obligatorisch gewesen. P 40 (s. S. 49f., 67) kann nicht einmal mehr angeben, ob überhaupt ein Religionsunterricht stattgefunden hat. Die andern drei wissen wohl um die Religionsstunde, haben sie aber angeblich nie besucht, da sie im Anstaltsbetrieb oder extern arbeiten mußten. 8 weitere Probanden erinnern sich wohl an das Obligatorium, nehmen jedoch keine Stellung, da sie die Religionsstunde ebenfalls nicht besuchten oder aber gar keine oder nur eine sehr allgemeine Erinnerung daran bewahrten: Die Stunde war eben wie alles andere ein Bestandteil des Anstaltsbetriebs und bot gar nicht Anlaß zu besonderer Stellungnahme (vgl. zum Kirchgang, oben S. 72).

Bei der Zustimmung zur Religionsstunde und der Ablehnung derselben halten sich reformierte und katholische Aussagen die Waage, wobei wir die ehemalige Konfessionszugehörigkeit der heute Konfessionslosen berücksichtigen müssen. Dieselbe Übereinstimmung in der Reaktion gilt auch beim Kirchgang und Tischgebet, so daß angenommen werden kann, die sozialisierende Funktion dieser drei religiösen Faktoren im System der Erziehungsanstalt sei konfessionell unabhängig gewesen, m. a. W. ihre Wirkung sei durch das allgemeine System der Resozialisierung bestimmt worden. Wir können diesen Vergleich nicht auf die ehemaligen Dapplaner ausdehnen, weil es sich dort in der Mehrzahl um reformierte Zöglinge handelt (in Aarburg erhielten wir zufällig ungefähr gleichviele reformierte und katholische Probanden) und weil in der Schenkung Dapples keine Religionsstunde abgehalten wurde.

Dort, wo zustimmende Aussagen gemacht werden, beziehen sich diese z. T. auch ausdrücklich auf die Anstaltsstruktur: Die Religionsstunde lenkte ab vom Anstaltsleben (P 9), und man war froh, die Arbeit noch etwas hinauschieben zu können (P 26). Positive Aussagen knüpfen sich auch an den Inhalt der Stunde, wobei man es vor allem schätzte, diskutieren zu können (5 Aussagen), um vielleicht sogar den Pfarrer in die Enge zu treiben: Wie soll Jesus 5000 Menschen gespeist haben? Der Pfarrer gab zur Antwort: Ich weiß es auch nicht, aber es steht da. (P 8) Auch mit Fragen nach der Herkunft der Frauen von Kain und Abel, nach der Himmelfahrt und dem Papst

(P 27) oder nach dem Bauchnabel von Adam (P 22) provozierte man den Pfarrer. Auf der Basis eines streng stoffbezogenen Unterrichts nahm man die Gelegenheit wahr, zu gewünschten Auseinandersetzungen zu kommen. Die Integration des religiösen Faktors in das Sozialisierungsklima der Anstalt spiegeln vor allem die negativen Assoziationen. Es wird dem Unterricht vorgeworfen, er habe aktuelle Anstaltsprobleme nicht zur Sprache gebracht (P 1, 33), man sei zum Schüler degradiert worden und habe als solcher die üblichen disziplinarischen Mittel über sich ergehen lassen müssen (7 Aussagen) (199), weshalb man es vorzog, zu «pennen» (P 31, 34, 35).

Unterschiedliche Reaktionen aufgrund der unterschiedlichen Herkunft der Zöglinge konnten nicht signifikant gemacht werden. Das Material reicht dazu nicht aus. Dieselben Tendenzen machen sich bei Probanden verschiedenster Herkunft bemerkbar. Nur in 3 Fällen läßt sich vermuten, die Religionsstunde habe auch eine spezielle Sozialisierungsfunktion gehabt. In allen drei Fällen ist in der vorausgehenden Sozialisation eine intentionale religiöse Erziehung feststellbar, deren besondere affektive und kognitive Problematik in der Religionsstunde insgeheim verarbeitet wurde:

P 24 kommt aus äußerlich geordneten Verhältnissen. Er wuchs zwischen zwei Schwestern auf. Während der Pubertät zeigte er in der Schule und zuhause zunehmende Opposition. Der Vater, ein Bahnangestellter, reagierte mit verständnislosen Züchtigungen. Motorische Schwäche in einem Bein (infolge Kinderlähmung) weckte beim Probanden ein gesteigertes Bedürfnis nach Anerkennung bei Gleichaltrigen und Mädchen. So beging P 24 als kaufmännischer Lehrling Diebstähle, und die Eltern suchten die Vormundschaftsbehörde auf. Auf religiöse Erziehung wurde streng geachtet. Zuhause war das Tischgebet Brauch, und anlässlich des Interviews sagt der Proband sein Kindergebet her: «Wo ich bin, und was ich tu, sieht mir Gott, mein Vater, zu.» Mit diesem Gebet hat sich schon früh ein repressives Gottesbild verbunden, das als früheste Erinnerung auftaucht: «Früher oder später wird man gestraft.» An der Konstituierung dieses Gottesbildes waren wohl beide Eltern gleichermaßen beteiligt. Die Mutter wird in den Akten als «eher weich, ängstlich, nervös, schwernehmend und häufig auch kränklich» geschildert; ihr Vater (der Großvater des Probanden) hat drei Jahre vor der Anstaltseinweisung von P 24 Suizid begangen. Die Anstaltseinweisung konnte P 24 kausal mit der göttlichen Rolle in Beziehung bringen. Die Intensität der bisherigen religiösen Erziehung wird auch aus der singulären Aussage ersichtlich, man habe in Aarburg die Beichtgelegenheit vermißt (s. S. 73). Durch die Anwesenheit der religiösen Faktoren im Anstaltsbetrieb erfuhr der Proband einerseits die Kontinuität, andererseits modifizierte sich seine Einstellung, indem er die traditionellen Theologumena selbständig mit der eigenen Erfahrung verknüpfte: «Man erlaubte sich mehr und sah, daß keine Strafe eintrat, also dachte man: Irgend etwas stimmt doch nicht, sonst wäre die Strafe längst gekommen.»

Über P 30 haben wir oben (S. 53 f.) ausführlicher berichtet. Daß religiöse Faktoren in seiner Primär- und Sekundärsozialisation eine ganz spezielle Funktion ausübten, geht aus dem Bericht hervor. Daß die Religionsstunde unter diesen Voraussetzungen vielfältige Reminiszenzen wachrief, kann man sich leicht denken: «Es gab interessante Diskussionen; aber ich dachte über mein Problem nach.» P 30 verfügt, wie die beiden

andern hier dargestellten Probanden, über eine gute durchschnittliche Intelligenz und einen Lehrabschluß. War die Auseinandersetzung mit der religiösen Vergangenheit durch die Unterrichtsform und -methode auch nicht thematisiert, so bemühte man sich insgeheim selbständig um die Integration der Herkunft.

Die Ehe seiner Eltern wurde geschieden, als P 34 vierjährig war. Die Kinder (2 Knaben und 1 Mädchen) wurden dem Vater zugesprochen, und es kamen in der Folge noch 4 Halbgeschwister dazu. Während der Schulzeit mußte der Proband in einer Beobachtungsstation begutachtet werden. Dort heißt es, er sei ungepflegt und schmutzig, zeige massive orale Aggressionen, leide unter unbewältigten phobischen und libidinösen Ängsten und zeige ein übertriebenes Gerechtigkeitsbedürfnis. In dieselbe Zeit fällt der Übertritt des Knaben zur Neuapostolischen Kirche, zu der die Eltern gehörten. Bisher hatte er die sogenannte Kinderlehre in der Landeskirche besucht. Den Unterricht bei den Neuapostolischen hat er «einfach mitgemacht», weil es die Eltern wünschten. Hier wurde er auch konfirmiert. Beim Stichwort «Konfirmation» kommt bei P 34 bloß ein eigenartiges exorzistisches Gelübde zum Vorschein (s. S. 63). Der Unterricht in der Erziehungsanstalt Aarburg vermochte den Probanden zeitweise zu interessieren: Jetzt «studierte» er, «welcher Unsinn erzählt wurde (bei den Neuapostolischen), vor allem das Kleinmachen von anderen Kirchen und anderem Glauben.» Der Proband war noch während der Schulzeit in einem Heim untergebracht und trieb sich nachher als Hilfsarbeiter herum. Unter anderem hielt er sich einmal einen Monat lang bei seiner leiblichen Mutter auf, bis ihn diese vor die Türe stellte. Bald darauf wurde P 34 wegen wiederholten Diebstahls usw. verurteilt und in die Erziehungsanstalt Aarburg eingewiesen. Hier lernte er eines der klassischen anstalts-internen Handwerke. Er kann heute (wie die beiden andern hier dargestellten Probanden) äußerlich als sozialisiert bezeichnet werden.

Wenn die Religionsstunde nicht spezielle religiöse Integrationsprobleme lösen hilft oder auf akute Schwierigkeiten der Sozialisierung eingeht, gilt sie als Bestandteil der «fremden» Anstalt und wird mit Hilfe entsprechender Motivation bewältigt. Es entwickeln sich sekundäre Techniken der Bewältigung (Fernbleiben von der Arbeit, Streit um angeblich stofforientierte Fragen).

4.2.3.3 Das Tischgebet

Auch beim Tischgebet kommt mit der Erinnerung an die damalige Einstellung in erster Linie die allgemeine Anstaltsdisziplin zum Vorschein. Die wenigen zustimmenden Aussagen (9/40; Schenkung Dapples: 2/10) gehen entweder auf das Konto der Hausordnung, die man an dieser Stelle akzeptierte, oder auf das Konto der religiösen Kontinuität. Daß das Tischgebet «zu Hause schon» Brauch gewesen sei, wird allerdings nur in einem Fall (P 7) als Begründung angegeben; aber da von den insgesamt 11 Probanden, welche die Regelung guthießen, deren 7 das Tischgebet von früher her kannten, ist vermutlich die religiöse Kontinuität als spezieller Faktor bei der Bildung der Einstellung zu diesem Anstaltsbrauch in Betracht zu ziehen. Das Tischgebet rief Erinnerungen an die häusliche Herkunft wach, die einem jetzt in der

Anstalt trotz erlebter Frustrationen verklärt erscheinen konnte. Wir sind zu dieser Annahme um so mehr berechtigt, als von den 11 Probanden, welche das Tischgebet in der Anstalt akzeptierten, nicht weniger als 9 auch ein Nachtgebet aus der Primärsozialisation der Familie in Erinnerung haben. Die andern beiden sind ehemalige Heimkinder, wobei die Zustimmung von P17 erst noch einen Spezialfall darstellt (s. erste Fallstudie). Unsere Vermutung wird gerade durch die Tatsache noch bestärkt, daß die ehemaligen Heimkinder beinahe alle das vorgeschriebene Tischgebet ablehnten, obschon in ihrer Primärsozialisation das Tischgebet an der Tagesordnung war. Dieser negative Befund beweist ebenfalls, daß das Tischgebet als Faktor der Sozialisation über die Anstaltsordnung (mit der man sich auseinandersetzte) wirksam war, aber in bestimmten Fällen auch die Auseinandersetzung (in diesem Falle die Ablehnung) mit der religiösen Vergangenheit mit sich brachte. Wenn wir von unsern grundsätzlichen Überlegungen zur Sekundärsozialisation ausgehen, müssen wir sagen: Religiöse Faktoren, die herkunftsmäßig «belastet» sind, dienen mit Hilfe des Resozialisierungssystems insofern der Identitätsfindung, als sie als Identitätsfragmente in neuen psychosozialen Zusammenhängen positiv oder negativ integriert werden können. Die Integration wird gestört oder verunmöglicht, wenn von der Institution her die sozialisierungsträchtigen religiösen Faktoren entweder ignoriert oder in ein Dressat verwandelt werden, welches nur noch das Anstaltssystem in den Blick treten läßt.

Mit wenigen Ausnahmen erinnerten sich alle 50 Probanden sofort an das vorgeschriebene Tischgebet, wobei zu der Vergleichsgruppe der Dapplaner kein Unterschied in der Reaktion festzustellen ist. Die wenigen Ausnahmen (P 2, 14, 15, 45) bestätigen die Regel, daß einem das Tischgebet im Zusammenhang der vielen Vorschriften gar nicht besonders auffiel. P 45 hat die Abschaffung des Tischgebetes in der Schenkung Dapples erlebt und sich offenbar über die Zeit nachher geäußert. Bei den andern drei handelt es sich um ältere ehemalige Aarburger, die in ihren Aussagen durchaus zuverlässig sind. Ihre Nicht-Erinnerung ist ein ernstzunehmendes Indiz, das auf völligen Einbezug des Tischgebetes in den Anstaltsbetrieb hinweist und nahelegt, die sozialisierende Wirkung dieses religiösen Faktors vor allem von dort her zu sehen.

Die negativen Einstellungen richteten sich vorwiegend gegen die Anstaltsdisziplin: Das Gebet war nichts als eine unliebsame und ungerechtfertigte Verzögerung des Essens (8 Aussagen), schließlich hatte man ja gearbeitet und brauchte (dem Personal!) nicht noch zu danken. Die Erinnerung an das Kinderheim, wo einem durch das Personal das Essen verweigert worden war, wenn man sich geweigert hatte, zu beten (P 21), mochte eine Rolle spielen. Das Bedürfnis nach personaler Veranschaulichung des Tischgebets ist auch aus den Aussagen von P 46 ersichtlich, der eine kontinuierliche Befürwortung des Tischgebets aufweist: Im Kinderheim, mit dem er «im großen ganzen

positive Eindrücke» verbindet, verstand man es, das Tischgebet konkret zu motivieren: Die Eltern mußten arbeiten für das Essen. P 46 ist einer der wenigen (6/50 = ca. 10%), die das Tischgebet bis heute gutheißen: Das Kind lerne auf diese Weise, «woher das Essen kommt». Religiöse Faktoren an den Nahtstellen der Sozialisation, wie auch das gemeinsame Essen eine darstellt, müssen in den konkreten Bezügen, die dabei wirksam sind, verifiziert sein. Sobald der religiöse Faktor nur noch als äußeres Dressat erscheint, entrückt Gott zum unanschaulichen Abstraktum. Gelegentlich wurde die Abwesenheit Gottes sogar erwähnt: «Niemand war dabei» (P 37); «nur 1–2 dachten sich etwas dabei» (P 30); «es war eine regelrechte Gotteslästerung» (P 26). Bei solcher religiöser Qualifikation ist es wiederum naheliegend, zusätzliche religiöse Identitätsfragmente aus der Vergangenheit zu vermuten (zu P 26 s. S. 47; zu P 30 s. S. 53 f.). Bei P 1 handelt es sich um ein nachträgliches Urteil. Er ist der älteste Proband und hat sich im Laufe der Zeit einen tieferen Religionsbegriff gebildet, den er heute kaum mehr mit traditionell religiösen Institutionen und Bräuchen in Beziehung zu setzen vermag (s. S. 46). Zum Tischgebet in der Anstalt macht er folgende Bemerkung:

Dazumal ging das nicht ins Religiöse. Es war vollkommen verflacht. Es war eine Disziplinmaßnahme, die dasselbe bedeutete wie: Start zum Essen.

Das Tischgebet wirkte vor allem über seinen Stellenwert im Anstaltssystem. Während in der Schenkung Dapples das Tischgebet ausschließlich durch den Leiter gesprochen wurde, war es in Aarburg das Privileg des Zöglingschefs, «Hauptchef» genannt, der besonderen Zugang zum Direktor hatte und dort um Erlaubnis zum Fußballspiel usw. nachsuchen konnte. Man wollte also diesen «ältesten Zögling» beim Tischgebet nicht stören, weil man sich damit selber um einen Vorteil gebracht hätte. Im neuen Speisesaal nach dem Umbau der Anstalt scheint sich unter dem Einfluß des Adjunkten auch die Gebetsordnung geändert zu haben. Die Probanden berichten jetzt, daß jeder habe drankommen können, und dies war sechsmal pro Tag möglich (dreimal vor dem Essen und dreimal nach dem Essen). Den Angestellten war es freigestellt, einen Zögling aufzurufen (was in den meisten Fällen zutraf) oder selber zu beten. Das Tischgebet bot nun die Möglichkeit, die Angestellten miteinander zu vergleichen: Der Adjunkt wollte immer selber beten, um zu zeigen, daß er Chef war (P 8); ein anderer Angestellter fiel dadurch auf, daß er immer wieder ein anderes Gebet verwendete, was einem Eindruck machte (P 11); wieder andere Angestellte beteten selten oder überhaupt nie selber, und bei einem jungen Erzieher bemerkte man ironisierende Töne (P 29). So wurden die Zöglinge mit einem Pluralismus von Einstellungen konfrontiert, welcher das Seine zur Auflösung dieses Anstaltsbrauches beitrug.

Das Tischgebet wurde durch die Zöglinge verulkt: «Danket dem Herrn ..., denn er ist gäbig und der Fraß war schäbig». Auch tagsüber war der Spruch zu hören, was einzelne wiederum störte (P 13, s. S. 39 f.). Bezeichnend ist die

Verknüpfung mit der Speise, die man vorgesetzt bekam. Sie stellt einen entscheidenden Sozialisierungsfaktor dar und mußte im Zusammenhang mit dem Tischgebet zwangsläufig «thematisiert» werden: Eine Anzahl Äußerungen kreisten assoziativ um den «Fraß», wie die Speise im Zöglingsjargon heißt. Das Tischgebet «mußte hinuntergeleiert werden wie der Rückblick-fraß» (P 12, s. S. 73 f.). Man schrieb einen Brief an das Gesundheitsamt (P 8). Man regte sich auf, daß «der Angestelltenfraß hinter zugezogenen Vorhängen» stattfand (P 30). Diese zuletzt gemachte Aussage verrät einen Autoritätskonflikt, der in der Anstalt verschärft wurde. Bei P 30 ist der herkömmliche Autoritätskonflikt überdies mit speziellen religiösen Faktoren verbunden (s. S. 53 f., 73, 79).

Das Tischgebet wird assoziativ mit der Anstaltsdisziplin verknüpft und positiv oder negativ bewertet, je nachdem, wie man zur Anstaltsordnung steht, oder welche religiöse Herkunft man mitbringt. In Verbindung mit dem Tischgebet wird das Verhalten des Anstaltspersonals sowie die Qualität der Anstaltskost beurteilt. Als Fortsetzung zu bereits bekanntem Brauchtum verstärkt das Tischgebet in der Anstalt entweder herkömmliche positive Kommunikation oder weckt Reminiszenzen an frustrierende religiöse Sozialisation. Entscheidend für die Sozialisierung ist die Art, wie diese religiösen Identitätsfragmente integriert werden können, ob sie in neuen positiven Bezügen aufgehoben werden, oder ob ihre Verknüpfung mit dissozialisierenden Tendenzen durch den Anstaltsbrauch verstärkt wird.

4.2.3.4 Das Fluchverbot

An ein Fluchverbot erinnert sich schon der älteste unserer Aarburger Probanden (P 1). Er spricht von Notengebung und Taschengeldentzug als Mittel gegen das Fluchen. Dem Fluchen wurde wohl als verkappte Auflehnung (orale Aggression) gegen das System immer mit repressiven Maßnahmen begegnet; aber vermutlich hat die spezielle Religiosität einzelner Angestellten die Unterdrückung des Fluchens noch besonders verstärkt. Zu einer eigentlichen Schibboleth-Stelle der Sozialisation wurde das Fluchen nach dem Umbau hochgespielt, als es im Strichsystem verankert wurde. 1951 bis 1961 versah ein neuer Erzieher in der Anstalt Aarburg seinen Dienst, und da er Akademiker war, schuf man für ihn im Dekret von 1959 eine Adjunktenstelle (s. A 122). Bei der Frage nach dem Fluchverbot erwähnten die Aarburger nun häufig diesen Adjunkten, der aus einer religiösen Familientradition heraus besonders allergisch gegen das Fluchen gewesen sein muß (vgl. S. 79 zum Tischgebet). Im verdankte man auch das neue Strichsystem, das nach dem Umbau zu funktionieren begann und im Zusammenhang mit dem Fluchen regelmäßig erwähnt wird. Verstöße gegen die Anstaltsordnung konnten mit Strafstrichen geahndet werden, was zur Folge hatte, daß einem Vergünstigungen entzogen oder sogar der spärliche Urlaub gesperrt wurde. Auf

der Strichliste ist neben «Tagwache», «Nachtruhe», «Rauchen», «Benehmen», «Antreten», «Montag» auch eine Kolonne «Fluchen» eingezeichnet. Damit hatte das Fluchen einen offiziellen Stellenwert bei der Resozialisierung erhalten. Es trat als offizieller religiöser Faktor in Erscheinung.

Auch in der Schenkung Dapples legte sich von der religiösen Zielsetzung her (s. S. 29) ein Fluchverbot nahe; aber es wurde nie in dem Sinne institutionalisiert, daß es zu einem Bestandteil der Hausordnung wurde. P 23 und P 48 erinnern sich an Ermahnungen für den Fall, daß man das Fluchen übertrieb. P 45 berichtet, der Leiter habe auch geflucht, wenn er wütend gewesen sei; man habe dann von selbst wieder aufgehört, wenn man wieder «auf Normaltemperatur» gekommen sei. P 23 glaubt sogar, das Fluchen «plötzlich vergessen» zu haben. Die Identifikation des Personals mit der Gesamtzielsetzung der religiösen Institution war entscheidend, und das Fluchen regulierte sich personal. In Aarburg hingegen hatten die Zöglinge die zusätzliche Möglichkeit, die Angestellten nach ihrer Handhabung der offiziellen Hausordnung zu vergleichen, wodurch in verstärktem Maße Sympathien und Antipathien in Bewegung kamen.

Es gab Erzieher, «die sofort rannten und Striche machten, schon bei einem Schimpfwort» (P 34); andere Aufseher schienen nichts zu hören, «solange wir sie nicht anfluchten» (P 25); «je nach Laune» der Angestellten erhielt man Striche, wenn man «Gopferdami» sagte (P 22). Gegen diesen Fluch schien einzelnes Personal besonders allergisch reagiert zu haben. Man hörte deshalb diesen Fluch nur, «wenn niemand zugegen war», weil einen sonst der Direktor angefaßt hätte (P 6), der Adjunkt einem einen «Kantenschlag» versetzt oder dessen Stellvertreter, der ihn in allem nachahmte, einen «geschüttelt» hätte (P 17). Im Falle von P 6 (s. S. 38f.) wird dieser «Spezialfluch» sogar mit dem Jugendanwalt besprochen, und es wird gemeinsam beschlossen, der Proband solle jedesmal «gerupft» werden und 50 Rappen bezahlen. Nach wenigen Flüchen war dann das monatliche Taschengeld (200) aufgebraucht.

Akten: P 6 verlor mit vier Jahren seinen Vater und kam in das Kinderheim und anschließend in Fremdfamilien (Landwirte). Weil er angeblich zu schwach gewesen sei, habe ihn der Pfarrer nach Aarburg gebracht. Delikte sind in der Tat erst während der Aarburger Zeit passiert, als der Proband ein Jahr nach der Einweisung entwich und einen Velodiebstahl beging. Zur Zeit der Einweisung lag die Mutter von P 6 in einem Sanatorium. Besagter Pfarrer als Vertreter der heimatlichen Armenbehörde brachte den Probanden mit dem Zug nach Olten, ohne das Ziel der Reise zu nennen. Nachdem man im Buffet noch einen Kaffee getrunken und sich vom Pfarrer verabschiedet hatte, fuhr man mit dem Auto nach Aarburg; aber der Proband, der als 16jähriger den Eindruck eines 12jährigen machte, wußte immer noch nicht, wohin die Reise führte. Als er vernahm, daß er in eine Anstalt kam, begann er zu weinen und begehrte wieder zurück in die heimatliche Gegend zu einem Bauern. Langsam fuhr man nach Aarburg und versuchte dem Burschen die Angst zu nehmen, doch es wollte schwer gelingen, denn er sprach vom Zuchthaus, von Wärtern mit Peitschen

und steigerte sich richtig in dieses Schreckgebäude hinein. Er wisse schon, daß man ihn lange nicht mehr hinauslasse, denn er sei schon einmal fünf Jahre in einer Anstalt (Kinderheim!) gewesen. Bei der Garage kehrte man noch einmal um und fuhr auf den Landwirtschaftsbetrieb und sprach dort mit dem Leiterehepaar, doch «der Bub» weinte die ganze Zeit. In der Anstalt erfreute sich P 6 zuerst der «Nesthäkchen-Rolle», da die Zöglinge die Einweisung eines so kleinen Buben als schreiendes Unrecht empfanden und ihn deshalb liebevoll und nachsichtig behandelten. Offenbar hat man ihn dabei auch in den «Knastgeist» eingeweiht. Nach der Entweichung (und der anschließenden Behandlung) wurde P 6 nun «ausgesprochen frech und ungezogen». In der Küche türmt er Geschirr auf, mit den Worten: «Das Geschirr soll nur verrecken», und nachdem er vom Direktor «geschüttelt» worden ist, läßt er weiter Geschirr fallen. Er wird an den Haaren in die Zelle geschleppt. Vermerk im Journal: Ist ein raffinierter Gauch. Bei der Besprechung mit dem Jugendanwalt kommt auch der «Spezialfluch» des Probanden zur Sprache.

Der Einbezug des Fluchverbotes in das allgemeine Disziplinarsystem ließ es vor allem auch von daher wirksam sein. Die Reaktionen auf den Anstaltsbetrieb entzündeten sich also unterschiedslos auch an den religiösen Faktoren und förderten je nach Voraussetzung und allgemeiner Konstellation der Kräfte (auch im Zöglingsverband!) Resozialisierung oder Dissozialität. Nur vereinzelt knüpfte sich an das Fluchverbot auch die Verarbeitung spezieller religiöser Faktoren, so im Gespräch mit einer Angestelltengattin über das Fluchen (P 31) oder im Fall von P 20 (s. zweite Fallstudie), der die Flüche der Angestellten besonders scharf registrierte. Es ist begreiflich, daß man von den Angestellten die Einhaltung des Fluchverbotes auch erwartete, wie man sich mit ihnen auch bei der Handhabung des Tischgebetes oder Kirchganges auseinandersetzte. Wurde diese Auseinandersetzung noch durch spezielle religiöse Faktoren aus der Herkunft belastet, wie dies bei P 20 der Fall ist, so empfand man das Fluchen der Angestellten doppelt abstoßend. Das Nicht-ernst-Nehmen religiöser Vorschriften durch das Personal konnte aber auch als Befreiung von einer herkunftsmäßig allzu starken religiösen Konditionierung empfunden werden (P 13).

Die rigorose Praxis des Strichsystems hatte den Vorteil, daß positive Beziehungen zu jenem Personal aufgebaut werden konnten, das sich nicht so sehr darum kümmerte und vor dem Fluchen nun sekundär motiviert warnen konnte: Aufpassen, damit es die Rigorosen nicht hörten! (P 15) Ließ sich ein Erzieher einmal sogar anfluchen, um selbst dann nicht zur Strichliste zu rennen, so machte dies besonders Eindruck (P 13).

Wo sich überhaupt keine positiven Beziehungen um das Fluchverbot entwickeln konnten, so verknüpfte sich damit symbolisch die totale Ablehnung des repressiven Systems:

Das Strichsystem war die Rachemöglichkeit der Angestellten. Wenn sie nichts anderes mehr wußten, machten sie Striche. Mit den Strichen wurde bezweckt, daß man möglichst wenig in den Urlaub kam. Es war das Ziel, uns möglichst aus der Gesellschaft herauszunehmen. Je nach Laune und Person gab es Striche (P 32, s. S. 52f.).

Das Fluchverbot steht im Dienst der Anstaltsordnung. Speziell religiöses Anstaltspersonal reagiert besonders heftig gegen diese Form oraler Aggression, und Zöglinge mit spezieller religiöser Herkunft stehen vor einer zusätzlichen Problematik, indem die Anstaltsordnung einerseits ihre Herkunft bestätigt, andererseits die durch das Verbot herausgeforderte Subkultur der Zöglinge sowie abweichendes Verhalten des Personals ihre religiöse Herkunft in Frage stellt. Es entwickelt sich ein schillerndes Bezugsfeld von Kommunikation um das Fluchverbot. Neue Möglichkeiten von Sympathien und Antipathien sind gegeben, die jedoch vorwiegend ein «wildes» Dasein führen, da das Fluchverbot ein Bestandteil der Hausordnung ist.

4.2.3.5 Das Personal (s. Tabellen 8 und 9)

Es geht in diesem Abschnitt nicht darum, das Personal von unserer Warte aus zu kritisieren. Die Aussagen der Probanden, in denen sich ihre Beziehung zum Anstaltspersonal spiegelt, sollen uns auch hier auf die sozialisierenden Aspekte des Faktors Religion aufmerksam machen. Daß die Angestellten selber mit der religiösen Sozialisation in der Erziehungsanstalt verknüpft sind, ist bisher bereits deutlich geworden. Aufgrund der traditionellen Anstaltsstruktur, der religiösen Vorschriften, die sie handhaben müssen, sowie der speziellen (bei sich selber und bei den Zöglingen) anamnestic wirksamen religiösen Momente ereignen sich positive und negative psychosoziale Übertragungen. Wir fragen uns, in welcher Weise religiöse Faktoren positive und negative Beziehungen hervorrufen oder verstärken, und wir wissen, daß bei der Resozialisierung nicht nur die positiven Bezüge reaktiviert werden müssen.

Um den Anteil des Faktors Religion an den Beziehungen zwischen Zöglingen und Personal ermessen zu können, baten wir um eine Beurteilung des Personals vom religiösen Standpunkt aus und achteten auf die Kriterien, die dabei geltend gemacht wurden. Infolge der eingangs erwähnten Interpretationsschwierigkeiten (s. S. 31 f.) mußten wir von der heutigen Beurteilungslage ausgehen. Ein heutiges Urteil hat aber auch den Vorteil, nachhaltige Wirkungen der erwähnten Angestellten auf den Probanden zu vermuten. Wir versuchten, Sympathien und Antipathien in Erfahrung zu bringen, die mit angeblichem Gottesglauben bzw. angeblicher Religionslosigkeit des Personals verknüpft sind. Obschon wir ausdrücklich betonten, an einer Namensnennung sei uns nicht gelegen, reagierten dennoch die meisten Probanden, indem sie sofort (oder nach einiger Überlegung) einen oder mehrere Namen nannten. Schon diese Reaktion zeigt, daß sich mit der Vorstellung von Religion bestimmte affektive und kognitive Kriterien verbinden. Religion erscheint als klerikales oder humanitäres Ideal, mit dessen Hilfe man einen Beamten anerkennt oder ablehnt. Einzelne Leute vom Anstaltspersonal erfuhren die unterschiedlichste Bewertung, andere erschienen eher typisiert als religiös bzw. religionslos, wobei in jedem Fall Zuneigung und Abneigung

möglich war. Religiöse Indifferenz trat zuwenig profiliert hervor, als daß an ihr spezielle Reaktionen meßbar gewesen wären. Sie wurde als Religionslosigkeit taxiert und entsprechend positiv oder negativ qualifiziert. So half P 13 (s. S. 82) die Beobachtung religiöser Indifferenz bei einzelnen Angestellten, das extrem religiöse Milieu des unmittelbar vorausgegangenen Erziehungsheimes zu relativieren.

15 Probanden (= 30%) äußerten sich zu unserer Frage nicht. Dahinter konnte sich eine ganz spezifische religiöse Herkunft verbergen wie im Fall von P 4 (s. S. 48f.), bei dem die Beziehungen zum Personal «nichts mit dem Glauben zu tun» haben, oder bei P 38 (s. S. 40): «Einen religiösen Eindruck machte nur der Zögling X; von den Erwachsenen hatte man keinen Eindruck in dieser Richtung». Die Zurückhaltung im Urteil konnte auch ein Zeichen von inzwischen gewonnener Toleranz sein: Man sah eben nicht in die Angestellten hinein und hatte «nie darüber gesprochen» (P 10). Es konnten aber auch einfach keine Kriterien zur Verfügung stehen. Aus verschiedenen Gründen fehlte also ein Maßstab, um sich der Frage zu entledigen. Alle übrigen Probanden (70%) haben das Bild eines oder mehrerer Angestellten vor Augen, Sympathien und Antipathien werden reaktiviert, wobei das Stichwort «Gottesglaube» zumeist positiv besetzt ist, d. h. «Suchaktionen» nach positiven Beziehungen auslöst.

«Glaubenslosigkeit» ruft bei 7 Probanden (= 14%) nach positiven Beziehungen. Abgesehen von P 13, den wir bereits erwähnten, handelt es sich hier um jüngere Aarburger, die mit jungen Erziehern konfrontiert wurden und bei den Spannungen im Personal (auch um die religiösen Vorschriften) Partei für die jungen Erzieher ergriffen. Weil der allgemeine Umbruch in der Anstaltsstruktur sich auch auf die religiösen Faktoren bezog, wurde Religionslosigkeit als das Fortschrittliche empfunden. Der einzige Daplianer, der hier einzureihen ist (P 45, vgl. S. 48, 61, 62), hat den Leiter, dessen liberalere Einstellung im Gegensatz zur religiösen Tante auffallen mußte, mit derselben Motivation positiv qualifiziert. Die Maßstäbe, welche diese 7 Probanden anlegen, sind dieselben humanitären und klerikalen Kategorien. Mit den genannten Angestellten war man «sehr gut ausgekommen»; sie benahmen sich im Alltag «fröhlicher», «aufgeschlossener», «einfacher», «ruhiger», ob schon sie die religiösen Vorschriften nicht betonten oder gar vernachlässigten. Letzteres wurde von Zöglingen mit belastenden religiösen Identitätsfragmenten wiederum besonders gerne registriert (zu P 22 s. S. 61, zu P 29 s. S. 40, zu P 31 s. S. 65, zu P 34 s. S. 77).

24 Probanden, also rund die Hälfte, und zwar aus allen Altersschichten, haben zu einzelnen Angestellten positive Beziehungen in Erinnerung, die sie mit dem Glauben der betreffenden Leute koppeln. Bei der Begründung ergänzen sich klerikale und humanitäre Elemente, oder es werden nur positive humanitäre Züge geschildert, als Ausdruck der Religion des erwähnten Personals:

Er nahm mich nach Hause. Dort hielt er das Tischgebet auch. Sein Verhalten war ruhig und gerecht. (P 2)

Er sprach auch in religiöser Beziehung mit einem. Wenn er etwas merkte, z.B. daß man auf die Kurve wollte, sprach er einem immer zu. Er war gerecht. (P 3)

Er hatte eine feine Art des Umgangs mit uns und hatte mehr Kontakt mit uns als ... Er muß biblisch gewesen sein. Er war mit allen gerecht. (P 5)

Es waren ruhige Typen, Vorbilder als Menschen. X ließ sich sogar Anrempelungen gefallen, ohne zu reagieren. (P 13)

Vor einem Mann hatte ich Achtung, vor X. Er war ein korrekter Typ, ein Führer wie ein konsequenter Hauptmann, gerecht, und verdeckte einen nicht beim Direktor. Und die alte Köchin – sie schenkte mir viel Vertrauen. (P 14)

Er wäre für uns noch weiter gegangen, wenn es ihm erlaubt gewesen wäre. Er machte nicht wegen jeder Kleinigkeit Striche. Die andern gaben eher etwas dazu, als daß sie nichts sagten. Das war etwas vom Schlimmsten. Wegen einer Kleinigkeit gab es Striche, und dann konnte einer weiß ich wie lange nicht mehr in den Urlaub. (P 15)

Er war dabei beim Tischgebet und in der Kirche. Er war der Vernünftigste. Abendlang hat er mit uns gespielt und gejaßt. (P 16)

Er war großzügig, ein Vater mit gerechter Strenge und einer Linie. (P 19)

Er hatte nie eine religiöse Diskussion; trotzdem kann ich sofort sagen, er ist ein gläubiger Mensch, weil er nie einen sauren Stein machte. (P 23)

Ja, man sah es, weil sie zur Kirche gingen; aber es war eher ihr Verhalten. Das andere konnte show sein. Es war eher ihr positives Verhalten, wo es nicht nur show war. Aber es waren nur wenige. (P 30, vgl. S. 53 f., 76 f.)

Er riet mir, das Unser Vater zu beten. Er war einer der Besseren. Ich kam gut mit ihm aus. (P 36)

Bei 10 Probanden werden Bezugspersonen abgelehnt trotz ihrer religiösen Einstellung. Klerikale und humanitäre Beurteilung geht auch hier ineinander über. Dieses Personal versuchte, «einen Heiligenschein um sich zu machen», bloß eine religiöse Sprache zu führen, «fanatisch auf Gebete» zu sein, alles zu tun, «was ein guter Christ tut», d.h. «fast nie» zu fluchen, jeden Sonntag in die Kirche zu gehen («Ein Sonntag ohne Kirche ist kein Sonntag»), daneben aber waren sie «hinterlistig und parteiisch», wiesen «im Heuchelton» zurecht und ließen es einen spüren: 'Ihr seid Gefangene'. Die religiöse Einstellung wird mit humanitären Elementen kritisiert, wobei die humanitären Elemente sich selber als Merkmale des Religiösen verstehen. Der dadurch erweiterte Religionsbegriff ermöglichte eine differenzierte Beurteilung und differenzierte Beziehungen: Die betreffenden Angestellten haben sich nur negativ in der Erinnerung erhalten; aber ihr Gottesglaube wird wenigstens in der durch die humanitären Elemente relativierten Weise anerkannt. Mit der Ablehnung wird dem Personal nicht gleich auch seine Religion abgesprochen. Ansatzweise ist hier Kommunikation möglich.

Dies ist in Frage gestellt bei der letzten Gruppe von ebenfalls 7 Probanden und ihren Beziehungen zu individuellem Personal, zu dem sie keine positive Beziehung aufbauen konnten und ihm überdies den Gottesglauben absprachen. Es fällt auf, daß die Argumentation hier kaum mehr «gemischt» ist. Vielmehr machen sich massive humanitäre oder klerikale Kriterien geltend, die in ihrer Isolation die totale Ablehnung ausdrücken. Der betreffende Angestellte war «ekelhaft», «mögge wie ein Stier», war ein «brutaler Metzger», «gerade richtig für die SS», «ein Kompaniekommandant, der Angst vor seinem Obersten hat», «in seiner Erscheinung nur Kritik». Alle diese Eigenschaften genügen in den Augen der hier genannten Probanden als Merkmale von Religionslosigkeit. Per negationem versteht man also auch hier unter Religion etwas grundsätzlich Positives, das als solches erfahrbar sein soll. Nur klerikal begründen P 20 und P 32 die Glaubenslosigkeit unsympathischer Angestellter: «Sie fluchten und tobten den ganzen Tag, und wenn man vom Glauben sprach, lachten sie» (P 20, s. zweite Fallstudie). «Sie fluchten herum, und es stank ihnen auch, in die Kirche zu gehen; man sah es» (P 32, s. S. 52f., 61, 65). Besonders prekär muß sich solche Kommunikationslosigkeit auswirken, wenn daneben keine andern sympathischen Erzieherfiguren funktionieren. P 20 und P 32 sind auch dadurch gekennzeichnet, daß ihre irreguläre Sozialisation definitive dissoziale Züge anzunehmen scheint. Bei beiden Probanden dürften «wilde», nicht integrierte religiöse Identitätsfragmente wirksam sein, die infolge ihres isolierten Daseins auch nicht positiv in den weiteren Sozialisationsverlauf eingreifen können.

Religion bzw. Gottesglaube als Urteilkategorie scheint vorwiegend positiv besetzt zu sein, wobei klerikale und humanitäre Ideale einander ergänzen. Als gut beurteilt werden damit vor allem Personen, zu denen man eine positive Beziehung hatte. Religion erscheint als Maßstab idealer Sozialisation. Positive humanitäre Kriterien treten bei jüngeren Probanden auch zur Begründung der Religionslosigkeit des sympathischen Personals hervor. Abgelehnt wird Personal ebenfalls mit humanitären und klerikalischen Kategorien. Extreme Ablehnungen zeichnen sich durch einseitige humanitäre oder (bei entsprechender Herkunft) einseitige klerikale Motivation aus.

4.2.3.6 Spätsozialisierung

Auch eine Erziehungsanstalt muß den Erfordernissen der Sekundärsozialisation genügen, um so mehr, als sich dabei Dissozialität manifestiert. In der offenen Schenkung Dapples konnten die Zöglinge eher eine verspätete Sekundärsozialisation nachholen, da sie während der Freizeit eigene Erfahrungen sammelten, die über das Angebot der Anstalt hinausgingen. Es konnte jemand ohne weiteres außerhalb in einer (auch religiösen) Gruppe Anschluß suchen, und man diskutierte dann darüber. In Aarburg mußte ein Zögling entweichen, wenn er in den Genuß weiterer sozialer Kontrollen kommen

wollte. Da er sich dabei vollständig auf eigene Faust durchschlagen mußte, war dies häufig mit abweichendem Verhalten verbunden. Manch einer, der administrativ eingewiesen war, wurde erst auf diese Weise zum Delinquenten, und damit verzögerte sich sein Sozialisierungsprozeß noch einmal.

Eine Erziehungsanstalt steht vor der doppelten Aufgabe, gestörte Primärsozialisation und gestörte Sekundärsozialisation zu kompensieren. Wir versuchen in dieser Arbeit, die beiden Sozialisationsphasen auf dem Weg über die darin wirksamen religiösen Faktoren darzustellen. Es zeigten sich Sozialisationsstörungen sowohl in der Primär- als auch in der Sekundärsozialisation. Wenn es gelänge, die Ursache von Dissozialität genauer zu diagnostizieren, wozu religiöse Faktoren nicht außer Betracht fallen dürften, so ließen sich vielleicht verschiedene Anstaltstypen schaffen, denn es ist unmöglich, Störungen der Primärsozialisation und Störungen der Sekundärsozialisation mit denselben Mitteln therapeutisch anzugehen. Störungen, die in der Primärsozialisation verankert sind, können ohne Gruppenpsychotherapie (201) kaum behoben werden, während für Störungen der Sekundärsozialisation auch verhaltenstherapeutische Methoden (202) entwickelt werden müßten. Wer über ein ausreichendes Potential an positiven Früheindrücken verfügt, ist nicht mehr darauf angewiesen, in einer geschlossenen Anstalt mangelnde Geborgenheit zu kompensieren. Er muß sich in einem Pluralismus von sozialen Kontrollen zurechtfinden lernen. Zwei kompetente Probanden bestätigen es:

Der generelle Fehler ist der, daß es eine künstliche Atmosphäre gegenüber der natürlichen Welt ist. Eine Diskussion war gar nicht vorhanden, in keiner Beziehung. Die Anstalt war Strafe, Luft abschneiden für vier Jahre. Es wurde nichts gesagt über Geld, Lebenskosten, Versicherungen, AHV, Abzüge usw. In Aarburg hatte ich keine religiöse Entwicklung. Erst später kam es wieder. (P 1, s. S. 46)

Man wurde nicht auf das Leben draußen vorbereitet. Ich wußte nicht, wie ich mich einem Mädchen gegenüber verhalten sollte. Neben dem Sexuellen ist das Finanzielle. Man hatte nachher plötzlich tausend Franken im Sack, und wer sagte einem etwas von Krankenkasse usw. Ich lebte nachher zehn Jahre und heiratete dann trotzdem ohne einen Rappen und ohne auf die Partnerwahl zu achten. Der mangelnde Umgang mit den Mitmenschen verschärfte den Egoismus in der Anstalt nur. Lebensberatung sollte anstelle des Gottesdienstes treten. (P 13, s. S. 39f.)

Daß die Resozialisierung oft noch weit über die Anstaltszeit hinaus dauerte, ist auch bei andern Probanden ersichtlich, ja es ist geradezu ein aktuelles Kennzeichen der jüngeren ehemaligen Aarburger. Von P 19 weg (vgl. auch noch P 11: S. 60, P 12: S. 73 f., P 17: erste Fallstudie) macht sich mit wenigen Ausnahmen immer noch Dissozialität bemerkbar, Indiz dafür, daß die Anstalt die blind an sie gerichteten Erwartungen nicht zu erfüllen vermochte. Dem Ausspruch von P 15 ist eine *particula veri* nicht abzusprechen:

Daß sich dort oben einer besserte, glaube ich nicht. Die Festung (= Erziehungsanstalt) sei die RS (= Rekrutenschule) für Lenzburg (= Strafanstalt), so hieß es.

Dissozialität ist auch an den religiösen Faktoren (Tabelle 11) bei einzelnen Probanden ablesbar. Nicht daß mangelnder Kirchgang schon Dissozialität anzeigte. Die jüngeren Probanden haben auch kaum Anlaß, einmal zur Kirche zu gehen (203), und auch der Gottesdienstbesuch ist nicht schon ein Indiz für gelungene Sozialisierung. So verstärkt vermutlich das religiöse Interesse im Fall von P 20 (s. zweite Fallstudie) die Identifikationsschicksale seiner Kindheit und Jugend und läßt Dissozialität gerinnen, trotz des kritischen Moments (Ablehnung der These von Dänikens)!

Umgekehrt kann das fehlende kritische Moment unter Umständen auf Dissozialität hinweisen. Dies dürfte bei P 12 und P 17 zutreffen, die als einzige über 30 von Dänikens These zustimmen (zu P 12 s. S. 73 f., zu P 17 s. erste Fallstudie). Auffällig ist an dieser Stelle, daß bei den jungen Aarburgern, die sich beinahe alle noch in einem akuten Sozialisationsstadium befinden, überhaupt keine Kritik an von Däniken laut wird. Hier dürfte im Gesamt der Sozialisierung auf eine sich ebenfalls noch in Gang befindliche religiöse Sozialisation zu schließen sein, m.a.W. religiöse Faktoren müssen ebenfalls noch integriert werden. Dafür spricht auch die Tatsache, daß Religion grundsätzlich als notwendig erachtet wird, selbst dort, wo die Probanden immer noch in der «Phase des Schüleratheismus» (204) stecken.

Die wenigen Ausnahmen, die einem Glauben in irgendeiner Form die All-gemeingültigkeit absprechen (s.S. 61), machen sich auch sonst durch extreme Ressentiments der Allgemeinheit gegenüber bemerkbar (P 22, 32, 38). P 45 erscheint äußerlich sozialisiert, leidet aber als einziger Dapplaner ebenfalls unter Sozialisationsstörungen. Wahrscheinlich beeinflußt eine mangelnde religiöse Sekundärsozialisation das Urteil. Diese 4 Probanden fallen auch auf Tabelle 8 dadurch auf, daß sie keine positiven Beziehungen zu religiösem Anstaltspersonal aufbauen konnten. Bemerkenswert ist auch, daß sie trotz ihrer negativen Einstellung von Dänikens These akzeptieren, falls sie diese kennen, und vereinzelt religiösen Faktoren (Kasualien im Fall von P 32!) dennoch positiv gegenüberstehen.

Nur schon die Tatsache, daß von Däniken «auch im Gefängnis» war, brachte ihm die Zustimmung der jüngeren, noch in der akuten Sozialisierung stehenden Aarburger Probanden:

Seine Idee ist sehr gut. Er befaßt sich damit und versucht es den Leuten zu beweisen. Am meisten Eindruck macht er mir selber. Er war ja auch im Gefängnis. Man sagt oft, im Gefängnis suche und finde einer Gott. Er nicht. Im Gegenteil, er will den andern gerade noch das Gegenteil beweisen. (P 31)

Jesus könnte ein Astronaut gewesen sein. Er war ja ein Fremder. Das Problem ist nur, wie er die Verhältnisse hier unten kennt. Er hatte ja doch keinen Namen. Wären wir in Jerusalem einmarschiert, hätten wir den Namen auch auf dem Rücken. (P 29)

Zum Teil glaube ich es. Er hatte ja Beweise gefunden. Aber das mit dem andern Planet bezweifle ich, so wie ich über Christus Zweifel habe, ob es ihn gibt. In einem

Buch habe ich gelesen, in Indien hätten 50 Wissenschaftler Jesus gesehen. Ob es stimmt? Ich möchte auch einmal nach Indien gehen. An Gott glaube ich nicht mehr. Ich befasse mich mit etwas anderem, mit Buddhismus. An irgend etwas sollte man sich schon halten. Wenn es Jesus wirklich gibt, sollte es einen Glauben geben. (P 33)

Von den ehemaligen Dapplanern setzt sich niemand so intensiv mit von Däniken auseinander. Die These, die Götter seien außerirdische Astronauten gewesen, hat offensichtlich keinen akuten Stellenwert mehr in der religiösen Sozialisation. Die zustimmenden Aussagen sind eher auf eine tolerante Haltung zurückzuführen: Man will die Vernunft in der Religion gelten lassen. «Beweise» stehen hier im Vordergrund. Identifikationsprobleme sind nicht spürbar.

Es könnte im Bereich des Möglichen liegen. Er berichtet von Funden. Folglich ist es nicht unmöglich. (P 41)

Das finde ich z.T. durchaus denkbar. Wir sind ja in der Weltraumforschung weit hintendrein. (P 45)

Er ist ein intelligenter Mensch, sonst nähme ihn die Menschheit auch nicht für voll. Er geht ins Ausland und untersucht die Sache. (P 46)

Es wäre eine logische Möglichkeit. (P 47)

4.2.3.7 *Religiöse Lebensform*

In der geschlossenen Erziehungsanstalt Aarburg erhielt sich anachronistische, «christliche Sozialisationstechnik» (205). Nach dem Muster von «ora et labora» mußte der Zögling gesellschaftsfähig gemacht werden. Auch wenn der ideologische Hintergrund der Anstaltsstruktur nicht mehr bewußt war, so ist er doch leicht nachzuweisen. Der Zellenbau bis 1955 entsprach noch ganz der klösterlichen Konzeption; aber auch nach dem Umbau lebten die alten Vorstellungen weiter. Bis in die jüngste Vergangenheit hinein galt der disziplinarische Zellaufenthalt als «notwendige Besinnung», und das «arbeiten lernen» als Universalrezept der Resozialisierung. Rolf-Peter Calließ (206) macht darauf aufmerksam, daß solche «Einschränkung auf einfachste Lebensformen» in der offenen pluralistischen Gesellschaft ihren Sinnbezug verloren hat, zum Selbstzweck wird und nur noch als Vergeltung empfunden werden kann.

Günter Krüger (207) hat anhand christlicher Gemeinschaften die pädagogische Kategorie einer «Lebensform» herausgearbeitet und drei konstitutive Merkmale festgestellt: Inspiration, Kommunikation und Institution. Das Interdependenzverhältnis dieser drei Faktoren macht die pädagogische Potenz einer Lebensform aus. Unser Material hat ergeben, daß in der traditionellen Erziehungsanstalt das institutionelle Moment überwiegt und wenig Raum

läßt für «inspiratorische» und «kommunikative» Pädagogik. Religiöse Faktoren im Erziehungsklima der Anstalt wirkten pädagogisch vor allem institutionell. Nur im Rahmen der festgelegten institutionellen Möglichkeiten konnten sich inspiratorische und kommunikative Dimensionen der Pädagogik Geltung verschaffen. Das inspiratorische Element garantiert die Offenheit des Blickes für institutionelle Verschiebungen und kommunikative Möglichkeiten. Wie sehr die pädagogische Potenz leidet, wenn «Inspiration» zu kurz kommt, macht man sich am besten durch einen Vergleich klar.

Das Krisenjahr 1970 in der Anstalt Aarburg war u.a. dadurch verursacht, daß die inspiratorische Komponente plötzlich dominierte, unbekümmert um das genannte Interdependenzverhältnis. Ebenso wie die Anstaltsstruktur dabei ins Wanken geriet, so leidet die pädagogische Potenz, wenn mit derselben Einseitigkeit nur «institutionelle» Pädagogik betrieben wird und die Inspiration und Kommunikation auf den «Knastgeist» und die Riten der Insassen-Subkultur (208) beschränkt bleiben.

Daß die «Führung der Disziplin» das Hauptproblem der Erziehungsanstalten darstellt, wurde bereits 1927 durch Bernfeld (209) wissenschaftlich nachgewiesen. Bernfeld unterscheidet militärische, demokratische und familielle Grundformen von Disziplin. Da sich in der «Aufrechterhaltung der Ordnung» beinahe die gesamte pädagogische Tätigkeit der Erziehungsanstalten erschöpft, funktionieren diese nach dem Kasernenmuster:

Die Kaserne ist eine vollendet rationalisierte Organisation. Dies gilt natürlich bloß für die Norm. Empirisch wird diese Norm in verschiedenem Grade und Umfang durch irrationales Verhalten, insbesondere affektiver Natur, durchbrochen. (210)

Nach Bernfeld sollten die drei Grundformen der «Disziplin» als Teilaspekte der «Disziplin in Erziehungsanstalten» erkannt und realisiert werden. Bloß demokratische oder bloß familielle Disziplin können in der Anstalt keine Ordnung herstellen. Mit militärischer Disziplin hingegen wird eine äußere Ordnung aufrechterhalten, also nur ein Teil der pädagogischen Aufgabe erfüllt. Bernfeld sieht im demokratischen Modell ein «charismatisches» Element: es «entspricht einer dynamischen Auffassung des kindlichen und jugendlichen Seelenlebens» (211), und die «familielle Disziplinform» brächte die notwendige affektive und kognitive Kommunikation (212). Von andern Voraussetzungen aus hat also Bernfeld längst die drei pädagogischen Dimensionen von Krügers «Lebensform» entdeckt. Daß Bernfeld in der Sozialpädagogik nicht ernstgenommen wurde, dürfte auf seine Abhängigkeit von Freud und Marx zurückzuführen sein.

Religiöse Faktoren sind denselben Gesetzen der Sozialisation unterworfen wie alle an der Sozialisation beteiligten Faktoren. Dies gilt ebenso für die irreguläre Sozialisation. Religiöse Faktoren haben wir bisher auf drei Ebenen bei der Resozialisierung angetroffen:

- a) Das Anstaltssystem als solches ist von der christlichen Tradition beeinflusst.
- b) Bestimmte religiöse Faktoren sind in der Anstaltsordnung verankert.
- c) Bei den Zöglingen und beim Personal wirken sich religiöse Identitätsfragmente aus.

Religiöse Faktoren sind deshalb auch mit Hilfe grundsätzlicher Einsichten in die Sozialisation zu eruieren, damit sie nicht unkontrolliert einseitige Konzeptionen verstärken und die *conditio humana* gefährden, im Hinblick auf die irreguläre Sozialisation: falscher Dissozialität Vorschub leisten.

4.2.3.8 *Neutralisierte Religion*

Nach unserer Darstellung der religiösen Faktoren in der Erziehungsanstalt fragen wir zurück nach der theologischen Verhältnisbestimmung von Religion und Sozialisation. Unser theologisches Urteil ist abhängig von unserm theologischen Vorverständnis, von dem, was wir aufgrund unserer eigenen religiösen Sozialisation theologisch positiv und negativ zu qualifizieren vermögen. Spielen in unserm theologischen Denken bestimmte Vorstellungen unserer biblisch-christlichen Tradition eine normative Rolle, so sind wir leicht geneigt, die religiösen Faktoren, wie sie mit Hilfe erfahrungswissenschaftlicher Terminologie ins Blickfeld treten, in einen kausalen Zusammenhang zu bringen und als Reduktion oder positive Wirkung des Christentums zu betrachten.

So hat Dieter Stoodt (213) empirisches Material aus Gruppenprozessen verwertet und wegen der sprachlichen Affinität zu unserer biblisch-christlichen Tradition als «Hülse», «ideologische Hülle» und «Scheingewißheit» bezeichnet. Immerhin darf diese platonische Charakterisierung von «Religion» (sic, Anführungszeichen! vgl. 2.3.2) nicht darüber hinwegtäuschen, daß Stoodt «distanziert, aber solidarisch» beim «harten, mit Illusionen gefüllten religiösen System» anknüpfen will, um es emanzipatorisch zur «biblisch qualifizierten» Religion hinzuführen, ist doch das «latent vorhandene religiöse Potential» das Haus biblischer Überlieferung gewesen, ohne das «biblisches Gut» kaum durch die Zeiten hindurch kommuniziert worden wäre. Zur Bezeichnung seines «Christentums in reduzierter Gestalt» übernimmt Stoodt von Adorno u.a. den Begriff der «neutralisierten Religion». Diese «Religion» stellt eine «Aberration von den ursprünglichen biblischen Impulsen» dar und ist gekennzeichnet durch «tödliche Starre», einen «Mechanismus von Angst und Illusionen». Die Struktur der neutralisierten Religion bedarf nach Stoodt der Kritik von vier Seiten her: von der Entwicklungspsychologie, der Soziologie und Wissenssoziologie und von der Theologie her, wobei sich die Theologie an den «biblischen Weisungen und Erkenntnissen» orientiert, näher bestimmt als «Leitfaden der Gebote und des demonstrativen Handelns

Jesu». In Stoodts theologischem Vorverständnis ist «biblisches Gut» die entscheidende normative Größe, anhand deren er eine Verhältnisbestimmung von Religion und Sozialisation ins Auge faßt. Diese Brille erlaubt, elementare (religiöse) Mechanismen der Sozialisation, auf die Stoodt eigentlich gestoßen ist, als «neutralisierte Religion» theologisch negativ zu qualifizieren. Die sprachliche Affinität zur biblisch-christlichen Tradition, wie sie im speziellen empirischen Material von Stoodt zutage tritt, legt den Schluß nahe, bei jenen «früh erworbenen religiösen Grundeinstellungen», die im aktuellen sozialen Spannungsfeld als fixiert erscheinen, handle es sich um reduziertes Christentum. Aufgrund dieses logischen Schlusses werden bei Stoodt alle unerwünschten Erscheinungen der Sozialisation zu «neutralisierter Religion», und man müßte dann fragen, ob nicht auch die von Hans Zulliger (214) entdeckte Bildung religiöser Urmuster im kindlichen Spiel oder das von Erikson (215) beschriebene erste Identitätsgefühl der «Urgeborgenheit» als «neutralisierte Religion» zu betrachten seien. Entsprechend positiv ist der Religionsbegriff in den emanzipatorischen Zielvorstellungen Stoodts verallgemeinert. Unsere theologische Verhältnisbestimmung von Religion und Sozialisation unterscheidet sich von derjenigen Stoodts dadurch, daß wir in unser theologisches Vorverständnis gleichursprünglich auch empirische Sachverhalte aufgenommen haben und die religiösen Phänomene nicht allein von der biblisch-christlichen Tradition her theologisch qualifizieren. Religion ist für uns a priori ein empirischer Begriff. Wir bezeichnen als Religion jene spezifischen Mechanismen der Sozialisation, die sich an gewissen Stellen, dort, wo die *conditio humana* auf dem Spiel steht, als Transzendierungstendenz bemerkbar machen. Die «biblisch qualifizierte» Religion ist für uns als ideale Größe nirgends greifbar, höchstens im Bereich einer kognitiven Minorität. Wir versuchen darauf zu achten, ob Religion an den jeweils richtigen Stellen der Sozialisation in Erscheinung tritt; aber diese Betrachtungsweise gelingt nur, wenn Religion selber ein empirischer Mechanismus der Sozialisation darstellt. Die Schibboleth-Stellen der Sozialisation verändern sich mit den Sozialisierungsprozessen, so daß auch die religiösen Bezüge, abgesehen von den Grenzphänomenen der Sozialisation, ihren Standort wechseln. Die biblisch-christliche Tradition, die in unserer religiösen Sozialisation eine Rolle spielt, ist davon mitbetroffen.

In der Erziehungsanstalt ist uns Religion zwangsläufig als Faktor der Sozialisation entgegengetreten, stellt doch die Erziehungsanstalt als solche schon eine Schibboleth-Stelle der Sozialisation dar. Religiöse Faktoren bei der Resozialisierung sind in der Anstaltsstruktur, der Anstaltsordnung und den Identitätsfragmenten der Zöglinge und des Personals präsent. Religiöse Faktoren, die an inadäquate Stellen der Sozialisation verschoben werden, erhalten u. U. eine dissozialisierende Wirkung im negativen Sinne. Deshalb steht bei uns die Frage im Hintergrund, ob die Anstaltsstruktur ihren religiösen Charakter in der Gesellschaft noch erfüllt, ob die religiösen Faktoren im

Rahmen der praktizierten Anstaltsordnung noch einen religiösen Stellenwert haben, und ob die religiösen Identitätsfragmente noch richtig integriert werden können. Da die biblisch-christliche Tradition von einer Verschiebung der religiösen Faktoren mitbetroffen wird, könnte man im Hinblick auf diese Tradition von neutralisierter Religion im Stoodtschen Sinne sprechen, denn auch die biblisch-christliche Tradition ist dann um ihre Wirkung gebracht, wenn ihre Funktion nicht neu bestimmt wird; sie wird lahmgelegt und bekommt tatsächlich etwas von der «tödlichen Starre», wie sie Stoodt beschrieben hat.

Indem wir über die biblisch-christliche Tradition hinaus bestimmte (religiöse) Mechanismen der Sozialisation in unser theologisches Vorverständnis aufnehmen, tun wir nichts anderes, als was in unserer religiösen Tradition selber zu beobachten ist. Wie uns die historisch-kritische Erforschung dieser Tradition gezeigt hat, wurde immer wieder menschliche Erfahrungsweisheit an bestimmten Stellen theologisch und christologisch qualifiziert (Dekalog, Goldene Regel u.v.a.). (216) Unser empirischer Ansatz erlaubt uns, empirische Religion an Maßstäben der allgemeinen Sozialisationsproblematik darzustellen, wobei nicht bloß ein (ideologisierter) biblisch-christlicher Maßstab die theologische Qualifikation beeinflusst. Wir haben keine absolute Vorstellung von Religion zur Verfügung, die uns erlaubte, gewisse Erscheinungsformen des Religiösen als «pseudoreligiös» zu betrachten. Religion wird für uns nur in der Sozialisation relevant, und wir können nur feststellen, ob sich religiöse Mechanismen in der Sozialisation verschieben. Nur im Zusammenhang mit der Sozialisation läßt sich urteilen, ob solche Verschiebung zu begrüßen ist oder ob sie zum Nachteil ausfällt. Bei der irregulären Sozialisation brennt diese Frage besonders, und eine Dauerreflexion des Verhältnisses von Religion und Sozialisation wird unumgänglich. Diese kritische Verhältnisbestimmung erlangt für uns normative Bedeutung. Ebenso wie in der Psychotherapie infantile Abwehrmechanismen, auf die der Patient in besonderen Situationen regrediert, immer noch als Abwehrmechanismen bezeichnet werden, dürfen die religiösen Faktoren in der Praktischen Theologie nicht verharmlost werden, nur weil sie in der Sozialisation nicht mehr verifiziert sind. Dies käme einer gefährlichen Verdrängung gleich und führte zu religiöser Verarmung oder religiöser Wucherung. Wenn wir religiöse Faktoren als Faktoren der Sozialisation thematisieren, gewinnen wir eine kritische Distanz zur Sozialisierung und erhalten gleichzeitig Aufschluß über den Religionsbegriff.

4.3 Fallstudien

Nachdem wir vorwiegend analytische Zusammenhänge von Religion und Sozialisation aufgedeckt haben, möchten wir derselben Problemstellung anhand von drei Fallstudien noch einmal mehr synthetisch nachgehen. Dieses

Vorgehen hätte eigentlich der ganzen Arbeit zugrunde gelegt werden müssen; aber es fehlte das Material. Für die nachfolgenden Studien konnten durch glückliche Umstände zusätzliche Erkundigungen eingeholt werden, wie dies für die andern Probanden nicht möglich gewesen wäre.

Auch hier sind wir aus einer theologischen Intention heraus am Verhältnis von Religion und Sozialisation interessiert. Sozialisation ist für uns ein Merkmal der *conditio humana* und impliziert sämtliche Phänomene menschlicher Kommunikation; als Oberbegriff können mit Sozialisation bzw. Sozialisierung also auch die verschiedensten kommunikativen Bezüge in ihrer speziellen Ausprägung bezeichnet werden. Unter Religion verstehen wir jene Mechanismen der Sozialisation, mit denen die *conditio humana* schlechthin auf dem Spiel steht, und die deshalb mit Notwendigkeit über sich hinausweisen.

Da religiöse Sozialisation ein unerforschtes Gebiet ist, kommen wir nicht sehr viel weiter, als in einem bestimmten Umkreis dieses Gebiet etwas genauer abzustecken. Natürlich schwingt für uns stets die Frage mit, ob Religion in ihren traditionellen Erscheinungsformen noch an den richtigen Stellen der Sozialisation und auf adäquate Weise zum Ausdruck kommt; aber wir sind mit der Formulierung allgemeingültiger Kriterien für negative Erscheinungen religiöser Abweichung und Kontrolle zurückhaltend, da uns die «normal» praktizierte Religion eben oft zu wenig normativ ist, um von ihr unerwünschte religiöse Sozialisation unterscheiden zu können. (217) Unsere Arbeit hat keine entwicklungspsychologische Zielsetzung, obschon sie ohne Formeln aus der empirischen Wissenschaft nicht auskommt. Wir sind an einer grundsätzlichen theologischen Verhältnisbestimmung von Religion und Sozialisation im Bereich der biblisch-christlichen Tradition interessiert, da wir als Theologen dieser Tradition verpflichtet sind und aus einem zeitgemäßen Verständnis dieser Tradition heraus, bzw. der Sozialisation, die wir selber darin erfahren, glauben, Religion und Sozialisation in den Blick bekommen zu müssen. Die Funktion der biblisch-christlichen Tradition kann allerdings nicht mehr wie in der vorwissenschaftlichen Sozialpädagogik (s. zu 2.1.1) als universaler Interpretationshorizont der Sozialisationsphänomene gesehen werden. Sie muß heute im Rahmen der religiösen Sozialisationsproblematik stets neu bestimmt werden.

4.3.1 *Gerhard* (Proband Nr. 17)

Gerhard, außerehelich geboren, verbrachte seine Kindheit und Jugend von Geburt an in Heimen und Anstalten. Die ersten Monate war seine Mutter mit ihm im selben Heim untergebracht, und es bestand vermutlich ein rudimentärer Kontakt. Mit 2 Jahren kam Gerhard bis zum 7. Altersjahr in ein anderes Kinderheim. Hier heißt es im ersten Bericht über den 3jährigen Knaben, daß er sich körperlich normal entwickle, jedoch ein ausgesprochener Bettnässer sei. Er sei auch ausgesprochen eigenwillig und oft recht widersetzlich; die geistige Beweglichkeit sei nicht groß, doch könnten noch

keine bestimmten Schlüsse auf seine Intelligenz gezogen werden. Auf alle Fälle sei der Knabe schwererziehbar und bedürfe auch in Zukunft einer guten Pflege und Erziehung. Was man darunter versteht, ist nicht erwähnt.

Während ein italienischer Gastarbeiter für Gerhard alimentpflichtig blieb, verheiratete sich die Mutter, als Gerhard 4jährig war, und stellte das Begehren, den Knaben in ihre Familie aufnehmen zu dürfen. Diesem Gesuch wurde nicht entsprochen. Im Zusammenhang mit einer gerichtlichen Untersuchung gegen den 24jährigen wird festgestellt, es handle sich bei Gerhard um die typische Fehlentwicklung eines Kindes, dem die geordnete Eltern-, insbesondere Mutterbeziehung fehle. Daß seinerzeit das Begehren der inzwischen verheirateten Mutter des Angeklagten, diesen zur Pflege und Erziehung zu übernehmen, abgelehnt worden sei, hätte sich im Rückblick betrachtet nachteilig ausgewirkt.

So kam Gerhard in ein drittes Kinderheim, um die Schuljahre in der Heimschule zu absolvieren. Das Schulzeugnis zeigt eine sprunghafte extreme Verschlechterung der schulischen Leistungen. Gerhard wurde in die sogenannte Förderklasse (Spezialabteilung) versetzt, wo er in 6 Jahren auch nur bis zur 3. Klasse stieg. Wenn Gerhard von seiner Kindheit spricht, scheint ihm nur die Zeit in diesem, einem Frauenkloster angegliederten Kinderheim in Erinnerung geblieben zu sein, dem wir in unserer Untersuchung noch bei 5 weiteren Probanden begegnet sind (s. zu 4.1.1). Auf die Verhältnisse in diesem Kinderheim wurde in den zahlreichen Akten Gerhards nirgends eingegangen. Es sind nur ein paar Dankesbriefe Gerhards an seinen Vormund erhalten, worin er in stereotyper Weise bezeugt, wie gut er es bei den lieben Schwestern habe. In Wirklichkeit war Gerhard hier einer außerordentlich frustrierenden Atmosphäre ausgesetzt. Bis zur Entlassung mußte er sich immer wieder Prügelzeremonien unterziehen:

«Vor dem Ins-Bett-Gehen mußten wir in den Waschraum, und dort wollte man uns mit dem Stecken das Ins-Bett-Machen austreten, und am andern Tag kam ich vor der Klasse dran. Erst als gebetet war, durfte ich eintreten. Ich wurde vergeblich. Es happerte mit dem Lernen. Ich kam in die Förderklasse.»

Den im Heim nur noch mühsam haltbaren Knaben plazierte man mit 14 Jahren erstmals in einer Familie. Von dort aus sollte er die 4. Primarklasse der öffentlichen Schule besuchen, versagte jedoch vollständig. Der Lehrer taxierte seine Fähigkeiten auf die eines Zweitkläblers, und es blieb nichts anderes übrig, als die vorzeitige Entlassung aus der Schulpflicht zu verlangen. In der Fremdfamilie verhielt sich Gerhard «oft nett und anstellig, handkehrum aber unberechenbar und ausfällig». Als er vermehrt Diebstähle beging, vor allem, um sich Schleckwaren zu beschaffen, reichte der Landwirt, bei dem Gerhard untergebracht war, Strafanlage ein. Im Anschluß an das Jugendstrafverfahren kam Gerhard in ein streng religiös geführtes Erziehungsheim, dem wir bei unserer Untersuchung ebenfalls auch anderweitig begegnet sind. Durch sein «unmögliches» Verhalten war er hier untragbar, und der Leiter verlangte die Einweisung in ein Heim für Schwachsinnige, wohin er noch im selben Monat versetzt wurde, wo er aber nach 4 Monaten wiederum weggeholt werden mußte, da er «eine sittliche Gefahr für die dort untergebrachten schwachsinnigen Kinder» bedeutete:

«Liegt ohne Pyjama im Bett, läuft auch so im Zimmer herum. Klärt Zimmergenossen über Geschlechtsverkehr auf. Weiß Bescheid über Abtreibungs- und Schutzmittel, stopft die Brust aus, versucht bei den vorgesetzten Fräuleins die Brust abzutesten,

macht Witze darüber, berichtet seinen Kameraden, daß die Mädchen unter 17 Jahren nicht 'gebraucht' werden können.»

Jetzt wurde Gerhard in die Erziehungsanstalt Aarburg eingewiesen, wo man ihn durch «straffe Führung» zu «erziehen» versuchte. Wusch er nach dem Bettnässen die Leintücher nicht aus, steckte er Ohrfeigen ein. Vor seinem Eintritt hatte ihn eine «kursorische Intelligenzprüfung» als imbezill bezeichnet, und während der Anstaltszeit bestätigte derselbe Arzt den «augenfälligen» Schwachsinn. Damit lieferte er der Erziehungsanstalt eine Pauschal-diagnose, deren Alibifunktion bis zum Austrittsbericht verfolgt werden kann. Immer wieder wird in den Anstaltsakten auf die psychiatrische Diagnose angespielt, wenn man mit den üblichen Resozialisierungsmethoden nicht die gewünschte Wirkung erzielte. Gerhard sei «debil», es handle sich bei ihm um «angeborenen Schwachsinn im Sinne der Imbezillität». Hatte die erwähnte kursorische Intelligenzprüfung durch den Psychiater davon gesprochen, der Horizont Gerhards sei enorm eng, aber glücklicherweise scheine der theoretische Schwachsinn den praktischen noch deutlich zu überwiegen, Gerhard sei praktisch immerhin noch anstelliger, als man aus seinen schulischen Leistungen annehmen möchte, so lautet jetzt eine Eintragung im Journal der Erziehungsanstalt:

«Sein Horizont ist enorm eng. Keine Bildungsfähigkeit mehr. Nicht selten Brandstifterallüren, dieser Typ.»

Schließlich heißt es im Austrittsbericht:

«Gerhard 'übersteigt' den Intelligenzgrad des Debilien, er schwimmt im Teiche der Idioten.»

Trotz dieser «eindeutigen» Diagnose mußte Gerhard nach Entweichungen (insgesamt fünf) und andern Verfehlungen während über 5 Jahren die gängigen Maßnahmen über sich ergehen lassen. Daß er vom Landwirtschaftsbetrieb in die Anstalt zurückkommt, weil man ihm dort eine Schnecke in den Tee getan, kann nicht als positive Reaktion gewertet werden. Er möchte darüber sprechen, wird jedoch ein gesperrt. Man geht auch nicht den Gründen nach, weshalb Gerhard auf das weibliche Personal der Lingerie so negativ reagiert. Anläßlich eines Besuches hatte der Jugendanwalt geäußert, Gerhard «sollte mehr affektive Handlungen und Ereignisse haben. Vielleicht eine Vergünstigung geben. Es sollte jemanden geben, der ihn mütterlich betreut. Sollte im Hof weggenommen werden. Lingerie vielleicht. Möchte gerne Musik hören.» Diese eigenartig isolierte Aktennotiz wurde zwar getreulich aufgezeichnet, jedoch mit dem vielsagenden Nachsatz bedacht: «Dies sind die Bemerkungen, die Dr. X angebracht hat.» Gerhard wird jetzt gegen seinen Willen in die Lingerie versetzt, reagiert heftig gegen das weibliche Personal und ruft entsprechenden Gegenreaktionen. Man muß eingreifen. Gerhard bekommt «auf sein freches Maul» und «schreit los wie am Messer», blutet aus der Nase. Daß er sich aus eigener Initiative in der Montage-Abteilung meldet, kann ebenfalls bloß negativ registriert werden. Welch ungeheure Assoziationen sich bei Gerhard mit weiblichem Personal verbinden, scheint nicht bekannt zu sein. Im Skilager wundert man sich darüber, welche Fortschritte Gerhard macht, und nach der Rückkehr ist man ebensoviele erstaunt, daß die Enuresis verstärkt wieder einsetzt. Wie Gerhard dann nach mehr als 5jähriger Anstaltszeit einmal im Speisesaal erscheint: «das Hemd bis zum Bauchnabel hinunter geöffnet», stellt er als einer der ältesten Zöglinge die Autorität derart in Frage, daß er von einer Stunde auf die andere dem Vormund zur Verfügung gestellt wird, der ihn in eine Arbeitskolonie versetzt.

In der Arbeitskolonie hielt sich Gerhard gut, so daß er noch im selben Jahr (1963) entlassen werden konnte. Gerhard, inzwischen 21 geworden, vermochte sich jedoch in der Freiheit nicht zu halten. Zwei Jahre später wurde er wegen «Unzucht mit einem Kinde» (Kontakt mit einem noch nicht 16 jährigen Mädchen), «vorsätzlicher und einfacher Körperverletzung» sowie «Sachbeschädigung» zu 7 Monaten Gefängnis verurteilt und ihm der bedingte Strafvollzug gewährt. 1967 stand Gerhard erneut vor Gericht: «Wiederholter einfacher Diebstahl, bandenmäßiger Diebstahl, gewerbsmäßiger Betrug, wiederholte Entwendung zum Gebrauch, Fahren in angetrunkenem Zustande, fortgesetztes Fahren ohne Führerausweis.» Gerhard erhielt eine 12 monatige Gefängnisstrafe, die er im Jahre 1967 zu $\frac{2}{3}$ verbüßte. 1968 geriet Gerhard in einen Krawall, durchschnitt Schläuche der Polizei, wurde festgenommen und in der Folge psychiatrisch begutachtet:

Die biologischen Voraussetzungen von Art. 10 StGB (Unzurechnungsfähigkeit) wurden eindeutig als nicht vorhanden erklärt. «Dagegen stellt die leicht imbezille, leicht verführbare und leicht zornmütige Psychopathie zusammen mit dem erschwerenden Milieu (uneheliche Geburt, rechte Ungeborgenheit in Heimen) eine mangelhafte geistige Entwicklung im Sinne von Art. 11 StGB dar, somit eine biologische Voraussetzung für die Annahme verminderter Zurechnungsfähigkeit.»

Die Strafe von 13 Tagen Gefängnis wegen «Gewalt und Drohung gegen Behörden und Beamte» war durch die Untersuchungshaft erstanden. 1971 wurde Gerhard erneut zu 3 Jahren Zuchthaus verurteilt: «Vollendeter Versuch zu einfacher Körperverletzung, Beteiligung an einem Raufhandel, Sachbeschädigung, Notzucht und fortgesetzte Störung von Betrieben, die der Allgemeinheit dienen, alles begangen bei verminderter Zurechnungsfähigkeit.» Das Urteil wurde vom Obergericht auf 2 Jahre Gefängnis, abzüglich erstandene Untersuchungshaft, reduziert. 1972 wurde Gerhard entlassen.

Einen Monat vor seiner Entlassung fand das Interview unserer Untersuchung statt. Es dauerte 2 Stunden. Als ich eingangs nach dem Geburtsdatum fragte, fiel mir auf, daß der Proband sich dieses Datum kurze Zeit überlegen mußte. Hinterher erfuhr ich in den Akten, Gerhard habe nach der Entlassung aus jenem Kinderheim, in dem er seine Schuljahre verbrachte, das Geburtsdatum überhaupt noch nicht angeben können. Über die religiösen Bräuche in jenem Kinderheim äußert sich Gerhard auffällig konservativ, obschon er dort nicht glücklich gewesen sei, denn man sei «viel abgeschlagen» worden, worunter er als Bettnässer besonders zu leiden hatte (s. oben). Jeden Morgen, und wenn das Wetter umschlug, habe man in der Kapelle beten müssen. Am Sonntagnachmittag habe man Christenlehre bei einem Pfarrer gehabt, der «ein fester Kerl» gewesen sei und einen «auch übers Knie genommen» habe. Daß «Gott hilft», wird mit einer für Gerhard besonders auffälligen Schnelligkeit geäußert. Während des obligaten Spazierganges in der Umgebung sei man jeweils an einem bestimmten Haus vorbeigekommen, und da habe Gerhard mit Leuten sprechen dürfen, von denen die Klosterfrauen sagten, es seien seine Eltern. Aber wenn sie Gerhard etwas mitgaben, nahmen es ihm die Klosterfrauen wieder weg.

Die Erziehungsanstalt Aarburg brachte für Gerhard insofern etwas Neues, als man hier «nicht mehr an so etwas glauben mußte wie im Kinderheim». Dennoch wird die Erziehungsanstalt mit den religiösen Vorschriften und den gängigen Körperstrafen vor allem als Kontinuität zum Kinderheim erlebt. Gerhard empfand besonders die Religionsstunden langweilig:

«Wir wollten es nicht mehr. Der Pfarrer wettete und sirachte. Er wollte Disziplin. Niemand durfte schwatzen. Ich hätte lieber arbeiten wollen. Einmal in die Kirche sonntags machte mir weniger. Ich hatte von der Christenlehre im Kinderheim einen schlechten Eindruck und konnte es nicht fassen, daß es in einer Erziehungsanstalt noch Christenlehre gab.»

Gerhard berichtet auch ein positives Erlebnis mit dem Pfarrer. Er erinnert sich an einen Ausflug der katholischen Zöglinge (er will sogar wissen, daß es 36 gewesen sind) nach Einsiedeln, wo man in einer Krypta eine Messe gefeiert habe, und wo der vielen Beichtstühle wegen für alle Gelegenheit zur Beichte gewesen sei. Religiöses Anstaltspersonal macht Gerhard vorwiegend an klerikalen Maßstäben namhaft. Ansatzweise zeigen sich auch humanitäre Kriterien, und besonders beim Kirchgang kommt eine natürliche Motivation ins Spiel: «Es war das Schönste, daß man hinauskam und unter fremde Leute. Mehr kümmerte es mich nicht.»

Beim Interview macht sich Gerhard Vorwürfe, daß er sich nicht mehr um die Religion gekümmert habe: «Wenn ich mich mehr darum kümmerte, sähe es besser bei mir aus, vielleicht, vielleicht nicht, ich weiß es nicht. Ich gehe nicht in die Kirche. Das Neumodige gefällt mir nicht. Es soll nicht einmal mehr lateinisch sein. Aber an Weihnachten gehe ich zur Kirche, in die Mitternachtsmesse. Das gehört sich.» Unvermittelt äußert Gerhard Gedanken zum Tod: «Ich will nicht sterben. Ich habe Angst vor dem Tod. Ob ich den Tod spüre? Ich studiere oft vor dem Einschlafen, wie das sein kann, der Tod. Was nach dem Tod ist, davor habe ich keine Angst. Im Kinderheim sagten sie: Die Seele geht in den Himmel, die Hölle oder das Fegfeuer. Aber jetzt kann ich mir nichts vorstellen. Was nach dem Tod ist, ist mir egal; ich weiß es ja nicht. Die Seele oder das Gedächtnis geht ja schon weg; aber das spüre ich ja nicht mehr. Aber ob ich den Tod noch erlebe?»

Seit der Entlassung aus der Strafanstalt, in der das Interview stattfand, konnte sich Gerhard bisher halten. An seinem Arbeitsplatz (Beifahrer) ist man mit ihm zufrieden. Eine Verlobung hat er nach kurzer Zeit wieder aufgelöst. Auffällig sind seine häufigen Unfälle, besonders der Umstand, daß er zweimal hintereinander denselben Finger der linken Hand gebrochen hat.

Eine Intelligenzabklärung durch den Dozenten für Heilpädagogik am Institut für spezielle Pädagogik der Universität Basel, die 1973 durchgeführt wurde, ergab einen Gesamt-IQ von 80 (HAWIE), bei einer deutlichen Diskrepanz zwischen Verbalteil (IQ 69) und Handlungsteil (IQ 93). Dem Rorschach war zu entnehmen, daß Gerhard «über knapp durchschnittliche, aber massiv gestörte, mangelhaft entwickelte und gehemmte intellektuelle Fähigkeiten verfügt». Die anschließende Durchsicht der Anstaltsakten kam zu folgendem Ergebnis: «Es ist interessant, wie die psychiatrische 'Diagnose' in den Anstaltsakten verdichtet und pointiert wird ... Es fällt auf, daß in den über Jahre sich hinziehenden Aktennotizen die Möglichkeit einer Frühverwahrlosung (die offensichtlicher war als die Geistesschwäche) als mitverursachender Faktor nie in Erwägung gezogen wird. Auch Hospitalismus und Heimverdummung werden nicht diskutiert. Ebenso wird die massive Leserechtschreibschwäche Gerhards übersehen.» Das Schlußurteil der Intelligenzabklärung lautet:

«Aufgrund unserer Untersuchung gelangen wir zur Feststellung, daß die Diagnose 'Imbezillität' oder gar 'Idiotie' unzutreffend ist. Es handelte sich u. E. bei Gerhard um einen primär wahrscheinlich knapp unterdurchschnittlich intelligenten (hilfsschulfähigen), zusätzlich jedoch schwer vernachlässigten, verwahrlosten Knaben, der

unter optimalen Verhältnissen u.U. sogar als schwächerer Normalschüler hätte die Volksschule absolvieren können. Zur Zeit besteht allerdings eine gewisse Neigung bei Gerhard, seine Schwäche zu kaschieren, mittels allgemeiner Redewendungen und Floskeln. Gerhard erscheint als ein durch Anstalterlebnisse schwer traumatisierter, selbstunsicherer, gehemmter, in seinem Verhalten daher auch unberechenbarer Mensch.»

Gerhard steht aufgrund von Art. 369 ZGB («Geisteskrankheit oder Geistesschwäche») unter (bleibender?) Vormundschaft, wogegen er sich heftig sträubt.

4.3.1.1 *Religiöse Intelligenz*

Die stereotype Repetition der Kinderheimdogmatik hat uns auf die Idee gebracht, der Intelligenzentwicklung Gerhards gründlicher nachzugehen. Als sich dann in den Akten (mit einer ähnlichen Stereotypie!) laufend Bemerkungen zur Intelligenz des Probanden zeigten, schien uns ein Zusammenhang mit der durch die Heimerziehung verlängerten religiösen Primärsozialisation augenfällig. Die Wiedergabe der Kinderheimtheologumena geschah mit einer im Vergleich zu der allgemein eher schwerfälligen Reaktion Gerhards auffallenden Schnelligkeit. Die religiösen Sätze, die Gerhard im Kinderheim gelernt hatte, tragen den Stempel einer «heteronomen Moral» (218), zumal Gerhard beim Interview ansatzweise auch seine Kritik vorbrachte: Die Heimsozialisation wird als brutal empfunden, der Kirchengang in der Erziehungsanstalt kann mit natürlicher Motivation verbunden und das Mißbehagen an der Religionsstunde ausgedrückt werden. Im Unterschied zu den andern Probanden mit derselben Herkunft war Gerhard jedoch kaum in der Lage, dogmatische Zweifel anzumelden, und er erinnert sich nicht daran, das Gottesbild jemals in Zweifel gezogen zu haben. (219) Erst in der Gegenwart scheint sich eine echte Auseinandersetzung mit der Heimsozialisation auch auf der kognitiven Ebene anzubahnen. In seinen Todesmeditationen versucht er sich von den im Heim vermittelten Theologumena zu distanzieren, jedoch nicht ohne Schuldgefühle, was deutlich genug auf die affektive Seite der Sozialisation hinweist. Die religiösen Faktoren, bzw. die religiöse Totalsozialisation, haben ihre Spuren vorwiegend im Über-Ich hinterlassen. Der helfende Gott wurde nicht im Ich-Ideal erfahren, und schließlich konnten auch Hilfsschüler noch lernen, daß Gott «alles erschaffen» hat (220). Ist nicht außer acht zu lassen, daß der Interviewer Pfarrer war, so kann die auffällige kognitive Reaktion Gerhards wohl kaum bloß auf diesen Sachverhalt zurückgeführt werden. Vermutlich sind auch die konservativen religiösen Urteile auf die Heimerziehung zurückzuführen und zeigen, daß die affektive Problematik, die damit verknüpft ist, noch nicht verarbeitet werden konnte.

Die assoziativen Widerfahrnisse in jenem «christlichen Milieu» (221) bestimmen noch heute das Verhalten des Probanden.

In der Erziehungsanstalt konnte der «herrschende religiöse Konformismus» (222) des Kinderheims auch nur dürftig integriert werden. Die Religionsstunde weckte bloß Reminiszenzen an die unliebsame Christenlehre im Kinderheim, und obschon man in Aarburg «nicht mehr an so etwas glauben» mußte wie im Kinderheim, suggerierten die Erziehungsmethoden bis zum Fluchverbot doch vor allem die Kontinuität zur Heimsozialisation. Die heftige Reaktion auf das weibliche Personal in der Lingerie zeigt, in welchen assoziativen Bezügen Gerhard während seiner Anstaltszeit, die bis über das 20. Altersjahr hinaus dauerte, «zu Hause» war. In der Anstalt machte man in vergrößerter Weise von einem psychiatrischen Schnellgutachten Gebrauch, um während mehr als fünf Jahren das Verhalten Gerhards bis zu seiner Enuresis nocturna erklären zu können. Das psychiatrische Gutachten wurde nicht hinterfragt. Neue interpretative Gesichtspunkte wurden keine namhaft gemacht. Gerhard blieb als «Idiot» abgestempelt. Wenn auch die Kategorien einer vulgären Moral bei der Resozialisierung nicht ganz ausgeklammert werden können, da Verhaltensgestörte lernen müssen, sich «im Volk» zu bewegen, so ist ihre unreflektierte Übernahme in die Resozialisierung verhängnisvoll, besonders wenn keine Abgrenzung zu wissenschaftlichen Aussagen besteht. Wenn die gängigen Erziehungsmethoden versagten, schob man dies auf die «fragwürdigen Erbverhältnisse» des Zöglings ab. Wir fragen uns, ob das abweichende Verhalten, auch das abweichende Intelligenzverhalten Gerhards nicht vielmehr reaktiver als hereditärer Natur ist. Daß seine bisherige Identität während seiner «Resozialisierung» nicht in einer neuen Identität aufgehoben wurde, wird nach der Entlassung deutlich: Gerhard findet das konforme Leben, das er gelernt hat, in der Gesellschaft nur in bandenmäßigen Minoritäten oder im Gefängnis.

Indem die Persönlichkeit Gerhards gleichsam auf eine (überdies fragwürdige) Diagnose reduziert wurde und individuelle Eigenschaften nur noch als Symptome einer Geistesschwäche erschienen, nahm die Sozialisation mit tragischer «Folgerichtigkeit» ihren Verlauf. Schon ein genaues Aktenstudium hinsichtlich des behaupteten Erbschwachsinnns hätte die größten Vorbehalte anmelden müssen. Eine wissenschaftliche Beweisführung liegt anscheinend nicht vor, und nach Emil E. Kobi (223) spricht beispielsweise das relativ differenzierte Sexualwissen (s.S. 95 f.) gegen einen Schwachsinnegrad, der den Knaben schulunfähig gemacht hätte.

Ist am Intelligenzverhalten Gerhards vielleicht eine Pseudodebilität beteiligt? (224) Hat sich Gerhard mit pseudodebilen Reaktionen auf eine in sehr frühen Bezügen verankerte (225) und vielleicht z. T. hereditäre Oligophrenie zurückgezogen? Kann man in diesem Falle von einer Flucht in die Debilität sprechen, die unter den gegebenen Voraussetzungen die einzige Möglichkeit bot, an der Sozialisation zu partizipieren? Ohne eine fruchtbare Reflexionshöhe zu erreichen, eher resigniert, referiert Gerhard selber seine zunehmende Lernschwäche in direktem Zusammenhang mit der brutalen Heimerziehung.

Sein eigenes Geburtsdatum dämmert erst allmählich herauf. Offenbar hat es sich ihm nie als Fest seiner Identität mit den entsprechenden Erwartungen eingeprägt. Und noch bei seinen eschatologischen Gedanken kann er sich gut vorstellen, daß «das Gedächtnis weggeht»! Die durch pseudodebile Reaktionen mitbedingte intellektuelle Sozialisation hat irreversible Züge angenommen, «weil durch die bedingungslose Annahme religiöser Lehren im allgemeinen beim Individuum Kriterien der Logik und Realität aus einem Teilbereich des intellektuellen Lebens ausgeschlossen werden» (226).

Läßt sich Pseudodebilität im Rahmen bestimmter Abwehrmechanismen verstehen, wie Anna Freud (227) sie beschrieben hat? Handelt es sich bei Gerhard u. a. um eine «Identifizierung mit dem Aggressor» (228)? Das Grimassieren als Symptom erscheint bei ihm bis heute und ist besonders ausgeprägt auf der Anstaltsfotografie zu sehen. Albert K. Cohen (229) hat abweichendes Verhalten als Abwehrmechanismus beschrieben. Durch (auch religiös motivierte) Reaktionen seiner Umwelt wurde Gerhard in seiner Sozialwerdung (230) dermaßen irritiert, daß sich seine allgemeine Reifung verzögerte. Auch die Ursache seiner Enuresis, die bis über das 20. Altersjahr hinaus anhielt und erst kurze Zeit nach der Entlassung aus der Erziehungsanstalt aufhörte, scheint in dieser allgemeinen Retardierung zu liegen. (231) Nach Jakob Lutz (232) kann auch das Nässen ein Symptom der Abwehr sein; es braucht nicht bloß auf krankhafte Veranlagung wie Schwachsinn und Psychopathie zurückgeführt zu werden, sondern kann auch reaktivem Verhalten entspringen: «Das Nässen kann damit eine krankhafte Bedeutung erlangen, wird dadurch fixiert und zum Ausdruck und Repräsentanten des Mißbehagens. Ist das Kind konstitutionell zu neurotischen Reaktionen bereit, so gerät das Nässen in die Dynamik der Abwehr und wird zum Hauptsymptom einer Neurose.» (233)

4.3.1.2 *Religiöse Aggressivität*

Mit dem Begriff der religiösen Aggressivität drücken wir aus, daß religiöse Faktoren auch in einem Interdependenzverhältnis zum Triebhaushalt stehen. Durch die reguläre «Abwehr»-Tätigkeit des Ich wird Aggressivität in Ich-Stärke verwandelt und eine entsprechende Partizipation an der Sozialisation ermöglicht. Können aggressionsbedingte Angstgefühle durch die Mechanismen des Ich bloß einseitig «abgewehrt», z. B. verdrängt werden, machen sie sich unkontrolliert bemerkbar und äußern sich auch als Störfaktoren der Sozialisation.

Im Leben von Gerhard zeigen sich außerordentliche aggressive Tendenzen. Wir müssen bereits die früheste psychosoziale Kommunikation in unsere Betrachtung einbeziehen. Hier liegt schließlich auch die emotionelle Grundlage für die spätere Erfahrung differenzierter Religion. Eine religiös adäquate Sozialisation verlangt in dieser Frühphase, in der noch keine differenzierten

religiösen Einstellungen möglich sind, daß die Mutter (hoffentlich unterstützt durch ihre eigene religiöse Sozialisation) dem Kind das erste Identitätsgefühl der Ur-Geborgenheit (Pestalozzi, Erikson) vermittelt. Ein früher Verlust der Mutter, wie ihn Gerhard erlebt hat, kann «grobe Störungen der Aggressionsäußerungen» (234) zur Folge haben. Im Alter von drei Jahren wurde Gerhard dann bereits als «ausgesprochen eigenwillig und oft recht widersetzlich» und «auffalle Fälle schwererziehbar» charakterisiert. Man kann sich vorstellen, welche «Erziehung» Gerhard bei solcher Charakterisierung in seinen ersten Lebensjahren zuteil geworden ist! Im selben Bericht wird er auch als «ausgesprochener Bettnässer» bezeichnet, ohne daß versucht wird, den tiefern Ursachen der Enuresis auf die Spur zu kommen. Es wird lediglich festgehalten, daß das Bettnässen auftritt, obschon sich der Knabe körperlich normal entwickle.

Lutz (235) erkennt in der Enuresis nicht nur regressive, sondern auch aggressive Äußerungen. Die Enuresis bei Gerhard ist vermutlich Ausdruck einer fundamentalen Triebstörung. Die weitere Sozialisation trug kaum etwas dazu bei, den verdorbenen Bodensatz seines Triebhaushaltes zu filtrieren, im Gegenteil: Die religiösen Konstellationen, die nun die Sozialisation beeinflussten, verhinderten die Integration der Aggressivität, die jetzt bereits mit speziellen pädagogischen Mitteln hätte gefördert werden müssen. So üben destruktive und selbstdestruktive Tendenzen bis heute eine autonome Funktion aus. Nicht von ungefähr verletzt sich Gerhard die linke Hand. Er weiß, daß diese Hand bei seiner starken (völlig unbeachteten) Linkshändigkeit besonders gefährlich ist. Die Interpretation hat er selber gefunden: «Ich wurde nur brutal wegen des Kinderheims».

Die Verhältnisse in der Erziehungsanstalt waren auch nicht dazu angetan, die Störungen in der Sozialisation der Aggressivität zu verarbeiten. Aggression konnte hier theologisch nur negativ qualifiziert werden (236), und eine differenzierte Betrachtung des «Haßphänomens» war deshalb ausgeschlossen. Die Anstalt funktionierte nach einem vorwissenschaftlichen Moralkodex, so daß sich heilpädagogische Einsichten darin nicht verwirklichen ließen. Beim Personal entlud sich Aggression an den philosophisch-heilpädagogischen Einsichten vorbei, und beim Zögling schoß sie immer wieder am Ziel vorbei, das es zu integrieren gegolten hätte, führte nicht zur Integration der (vielfach gestörten) Identitätselemente. Der Widerstand, der sich zuerst irgendwo am Anstaltssystem entzündete, konnte kaum an einer Stelle honoriert oder doch wenigstens phantasie- und humorvoll aufgefangen werden. Erziehung spielte sich als einseitige Anpassungsforderung ab, und wenn man sich dabei an einem Fehlbaren nur noch rächen konnte, indem man ihn mit «Idiot» titulierte. Zum Glück entstanden persönliche Beziehungen zu einzelnen Angestellten. Bei Gerhard kommen sie nur sehr blaß in die Erinnerung. In solchen «Subkulturen» kam manche «therapeutische» Kommunikation zustande, und einzelnes Personal leistete zu Zeiten beinahe ein dop-

peltes Pensum an Einsatz. Eine individuelle Behandlung war offiziell unmöglich, da für alle (durchschnittlich 80) Burschen unterschiedslos dasselbe Gesetz galt. Von der Struktur her konnte Aggressivität nur blind sozialisiert werden, m. a. W. sie wurde (nicht zuletzt mit Hilfe religiöser Faktoren) erzieherisch verwahrlost.

In der Gefängniszelle überkommen den 30jährigen seltsame Todesmeditationen, die sonst eher für die «triebstärkste Zeit im menschlichen Leben» (237), für die Pubertät charakteristisch sind. (238) Wendet Gerhard im Gefängnis die Aggression nach innen? Bezeichnend, daß mit der affektiven Integrationsproblematik (den Tod *spüren*) die kognitive Integrationsproblematik (Distanzierung von den Kinderheim-Theologumena) verknüpft ist!

4.3.2 *Günter* (Proband Nr. 20)

Verschiedentlich haben wir in unserer analytischen Beschreibung der religiösen Faktoren bereits auf die zweite Fallstudie verwiesen. Wir stützen uns bei unserer Darstellung in erster Linie auf das ausführliche Interview, das in der Strafanstalt stattgefunden hat, wo sich Günter gegenwärtig wegen eines Raubüberfalls aufhält. Anstaltsakten aus der Erziehungsanstalt Aarburg sind keine vorhanden. Günter entwich nach drei Wochen und kam nachher in eine andere Anstalt. Außer dem Zentralstrafregister standen uns noch Akten aus einer psychiatrischen Universitätsklinik zur Verfügung. Hier wurde der 24jährige wegen Suizidalität untersucht. Überdies hat uns der Proband seine autobiographischen Aufzeichnungen zur Verfügung gestellt, die nachweislich das Interesse des Fernsehens und eines bekannten Schriftstellers gefunden haben. Die besondere religiöse Problematik, die beim Interview an den Tag trat, bewog uns zu einer ausführlicheren Darstellung, auch wenn Günter für die Erziehungsverhältnisse der Erziehungsanstalt Aarburg nicht repräsentativ ist. Er hat jedoch in andern Anstalten ähnliche Verhältnisse erlebt.

Günter wurde als ältester von 5 Knaben von einem rigorosen Vater erzogen, der als strenger Protestant (Angehöriger einer Sekte) gegen jedes Vergnügen eingestellt war. Er befahl zuhause das Tischgebet und verbot den 4 Knaben (der jüngste ist mongoloid) beinahe alle Vergnügen. Sie durften kaum das Haus verlassen. Die Straße am Haus bildete jedenfalls die Grenze. Der jähzornige Vater, der eine Schweinemästerei betrieb und oft unter Alkoholeinfluß stand, schlug die Kinder häufig und hart und legitimierte seine Prügelpädagogik mit Bibelsprüchen, die Günter mit dem Bericht darüber referiert: «Der Vater verwendete die Bibel nur als Waffe gegen uns. Wenn er uns prügelte, sagte er: 'wer seine Söhne liebt, der züchtigt sie; das steht in der Bibel.' Ich kam auch mit solchen Argumenten beim Jugendrichter: 'Wer ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein', und ich erzählte ihm auch von der Hure Rahab. Die Kreuzigung und das 'Noch heute wirst du mit mir im Paradiese sein' macht mir Eindruck. Wenigstens wird man dort anerkannt als Verbrecher.»

Der Vater schlug auch die Mutter, die nicht zur Sekte gehörte, jedoch auch auf eine religiöse Erziehung der Kinder achtete. Die autobiographischen Aufzeichnungen Günters beginnen mit einer Streitszene zwischen den Eltern. Anlässlich des Interviews äußerte er:

«Der Vater war brutal und schlug die Mutter. Die Mutter sagte: 'Betet! Wir haben ja noch den Heiland. Er ist auch unser Vater.' Ich suchte Halt. Einer von uns vier Brüdern hatte das Kommando. Der Reihe nach beteten wir vor dem Einschlafen. Das war der Schlußpunkt. Dann schwatzten wir nicht mehr.»

Die Mutter hatte offenbar bald aufgehört, beim Beten selber dabeizusein. Durch die häufige Abwesenheit des Vaters mußte sie im landwirtschaftlichen Betrieb selber Hand anlegen. Sie war wesentlich weicher, aber nervös und litt unter Magenbeschwerden. Zu ihr hatten die Brüder ein gutes Verhältnis, auch untereinander war das Verhältnis der Geschwister gut. Auf die Mutter muß das Einschlafgebet zurückgehen, das Günter zitiert: «Engelein komm, mach mich fromm, daß ich zu dir in den Himmel komm.» Dennoch gewann im Gottesbild der furchteinflößende Vater die Oberhand:

«Der Vater sagte: 'Wenn du stiehst, sieht er es.' Ich sah Gott mit der Rute in der Hand und fürchtete ihn, wenn ich Äpfel stahl. Eines ist geblieben: die Furcht. Zuhause war die körperliche Strafe Furcht. Man war immer im Ungewissen, wenn der Vater getrunken hatte. Genau gleich ist heute die seelische Ungewißheit.»

Obschon die Mutter in der religiösen Primärsozialisation die idealen Bezüge vertrat, förderte auch sie mit ihrer Erziehungspraxis die Identifikation mit dem Vater:

«Als ich einmal das Velo des Bruders nahm und stürzte und mir die Kniescheibe verletzte, sagte die Mutter: 'Das ist jetzt die Strafe.' Das ist heute noch so, nur in einem andern Sinn. Ich dachte oft bei einem Einbruch an den Ausdruck der Mutter: 'Der (scil. Gott) sieht's dann!' Aber ich dachte auch: 'Es wird kein Strohhalme geknickt ohne den Willen Gottes.'»

Günter absolvierte während 8 Jahren die Primarschule. Die 5. Klasse mußte er repetieren. Die religiöse Sekundärsocialisation war durch die konfessionelle Differenz der Eltern belastet. Günter besuchte die Sonntagsschule sowohl in der Landeskirche, zu der die Mutter gehörte, als auch in der Sekte des Vaters. In der Sonntagsschule fand die religiöse Terminologie des Elternhauses ihre Bestätigung. Günter fühlte sich hier heimisch. Dennoch sagt er beim Interview:

«Wir wußten nicht, wo wir hingehörten. Die Eindrücke waren gestört durch diesen erzieherischen Zwiespalt. Bei den Neuapostolischen war der Vater plötzlich ein Herr. Sie gaben ihm Geld. Aber wenn wir mit dem Vater gingen, taten wir etwas gegen die Mutter.»

Die Konfirmation, die auf Betreiben der Mutter in der Landeskirche stattfand, ist Günter besonders schmerzlich in Erinnerung geblieben (s. S. 65).

Schon während der Schulzeit hielt sich Günter vorübergehend bei einem Landwirt auf. Er weiß, daß er hier aus Heimweh ein privates Gebet gepflegt hat. Nach der Schulentlassung sollte er in einem Erziehungsheim ein landwirtschaftliches Lehrjahr absolvieren. Damit war Günter überfordert. Er besuchte hier den Konfirmandenunterricht. Aber dem weltanschaulichen Pluralismus, dem er hier begegnete, war er nicht gewachsen. Trotz der konfessionellen Unterschiede war man sich zuhause in der religiösen Grundintention einig. Günter selber empfand eher einen erzieherischen als einen religiösen Zwiespalt. Jetzt machten sich aber in der Subkultur der Zöglinge ganz andere kognitive und affektive Assoziationen bemerkbar: «Wenn es einen Gott gäbe, müßten wir nicht von zuhause wegsein.» Und wenn der Pfarrer das Elterngebot behandelte, hingegen den Urlaub bei der Mutter sperrte, «obschon wir die Eltern trotzdem als einzige und beste betrachteten», war

eine Neuorientierung unumgänglich. Die Mutter schrieb und mahnte zum Gebet; aber nach Günters Angaben seien nun alle im Elternhaus zurückgestauten Vergnügungssüchte hervorgebrochen. Zuhause wurde das Verhalten nicht gebilligt. Es gab sofort Streit mit dem Vater, als Günter nach Hause zurückkehrte. Günter lief weg und arbeitete bei einem Bauern.

Mit mehreren Kameraden zusammen stahl er jetzt ein Motorrad, und seit dieser ersten Eintragung des 17jährigen im Zentralstrafregister ist eine ununterbrochene Kette von Eigentumsdelikten registriert. Immer wieder wurden Günter die bandenmäßigen Kontakte zum Verhängnis. So führte er, beinahe 30, auch den letzten Raubüberfall auf Befehl eines Bandenführers durch. Günters Kommentar dazu lautet:

«Der Vater sagte nicht umsonst: 'Das Kino ist vom Teufel'; ich wurde kinosüchtig, und beim Raubüberfall spielten wir einfach Krimi. Das Postfräulein glaubte zuerst an einen Scherz, als ich sagte: 'Entschuldigung, Fräulein, es ist ein Raubüberfall'; aber als ich dann den Revolver zeigte, spielte es auch die Rolle, die es im Kino gesehen hatte, und gab das Geld heraus. Draußen wartete der Chef. Ich streckte ihm das Geld ins Auto und fuhr selber mit dem Tram in die Stadt zurück.»

In seinen autobiographischen Aufzeichnungen beschreibt Günter anschaulich seinen Leidensweg unter der öffentlichen Kontrolle und Sanktion. Er lernte bisher 5 Erziehungsheime und 5 Strafanstalten kennen. Prägende Wirkung muß das Wort des Vormundes gehabt haben, das Günter immer wieder zitiert: «Ich werde Sie schon wieder dorthin bringen, wo Sie meiner Meinung nach hingehören.» In seinem umfangreichen Bericht verschweigt Günter die religiöse Sozialisation vollständig. Als ich ihm die Kopie seines Manuskripts zurücksandte und darauf hinwies, antwortete er brieflich:

«Wie Sie festgestellt haben, so habe ich die religiösen Aspekte in meiner Autobiographie ausgelassen. Dies einfach darum, weil ich mir über dieses Thema keine Spekulationen erlauben kann. Der menschliche Geist ist ebenso beschränkt, und dieser Beschränkung muß man sich bewußt sein, wenn man an einem Wesen handelt oder kritisiert, dessen Größe Menschenkraft übersteigt. Wissen Sie, Gott hat so viele Namen, wie es Geschöpfe gibt. Da Gott viele Formen hat, bezeichnen wir ihn ebenso als formlos. Wir nennen ihn sprachlos, weil er in soviel Zungen redet. Das ist alles, was ich weiß; also weiß ich relativ wenig über unseren Herrn. Nun kennen Sie den Grund, warum ich Gott und sein Wirken nicht in meine Aufzeichnungen aufgenommen habe.»

Bereits ein Jahr zuvor hatte Günter während des Interviews gesagt:

«Ich betrachte Gott als namenlos, weil er so viele Namen hat. Gott ist für mich einfach eine geistige Kraft.»

Aber die religiöse Herkunft kann Günter trotz dieser neuen «Einsichten» doch nicht ganz verbergen. Wenigstens die «Sprache Kanaans» macht sich in seiner Autobiographie hie und da bemerkbar: Wenn Günter auf der Flucht heimkehrt, erhält er seine Lieblingsrösti mit Speck aufgetischt, und an diesem späten Nachmittag arbeitet niemand mehr auf dem Hof «zur Feier des verlorenen Sohnes». Als besondere Frustration erlebt er Weihnachten im Gefängnis. Er muß daran denken, wie die Mutter jetzt zuhause in die Kirche geht. Einmal entweicht er sogar, um zuhause Weihnachten feiern zu können, damit man «wieder eine glückliche, vollständige Familie» sei, wird jedoch sogar an Weihnachten zuhause verhaftet. Auch der Titel, den Günter der Autobiographie geben will, ist charakteristisch: «Frei und doch Sklave.»

Im Unterschied zu seinen Aufzeichnungen kam Günter beim Interview immer wieder auf seine religiöse Sozialisation zu sprechen. Er ist überzeugt, daß «nur wenige in den Himmel kommen, nämlich die, die am meisten gesündigt und hier gelitten haben». In der Haft wurde seine religiöse Sozialisation nirgends wirksam modifiziert. Zur Beurteilung des Personals in Erziehungsanstalten legt er einseitig klerikale Maßstäbe an (s. S. 82, 86), und zum vorgeschriebenen Kirchgang meint er:

«Insgeheim war man mit gar nichts einverstanden, was man mußte. In den Heimen ging man nur in die Kirche, daß man hinauskam. Was ich weiß, weiß ich von daheim.» Besonders auf die Probe gestellt wurde sein Glaube während eines Dunkelarrestes in der ersten Strafanstalt: «Ich trat 16 Tage in den Hungerstreik und trank nur Wasser. Es war nur eine Bibel dort. Ich betete und kniete, weil die Mutter gesagt hatte: 'Er (scil. Gott) ist noch da' (vgl. oben!). Auch auf den Fluchten sah ich auf Gott als letzte Rettung, immer wenn Vater und Mutter weg waren. Ich sagte: 'Wenn du noch da bist, komme ich aus diesem Loch hinaus', und so kam es auch.»

Wie Günter berichtet, anerbot sich der Vater damals, die Strafe «an Sohnes Statt» abzusetzen. In den Akten jener psychiatrischen Klinik, wo Günter als 24-jähriger begutachtet wurde, wird dieses Ansinnen des Vaters bestätigt. Die Mutter erscheint den Ärzten vernünftiger, der Vater eher abnorm. Im Lebenslauf, den Günter dort zu schreiben hatte, erwähnt er von zuhause überhaupt nichts. Er zählt nur die Stationen auf, die ihn seither der Freiheit beraubt, und endet mit dem Satz:

«Ich habe nur noch einen sehnlichen Wunsch, meine Hände nach allen Früchten am Baume des Lebens auszustrecken und frei zu sein.»

Die psychiatrische Diagnose lautete:

«Unintelligenter, haltschwacher, milieugeschädigter, schwer verwahrloster, infantiler, kleinkrimineller Jugendlicher. Der Pat. wurde bisher behördlich zu streng angefaßt. Versuch erneuter Platzierung, wobei auf seine Ambitionen und Wünsche gebührend geachtet werden sollte. Die Weiche für dieses Leben wird wohl jetzt gestellt. Nachreifungsprognose wohl doch eher günstig; Endzustand wird wohl nicht vor dem 30. Lebensjahr erreicht. Solange ist Nachsicht tunlich.»

4.3.2.1 *Religiöse Identifikation*

Mit beharrlicher Konstanz zeigt sich die religiöse Primärsozialisation im Leben Günters. Hinter den eschatologischen Überlegungen des beinahe 30-jährigen Mannes (Wer in den Himmel kommt) steckt das frühe Kindergebet, das seinem Wortlaut nach auch sofort präsent ist. Der Vater wird zwar als brutal geschildert; aber ähnlich wie bei Gerhards Erinnerungen an die Heimsozialisation ist kaum eine emotionelle Auflehnung zu verspüren, wie sie sonst bezeichnend ist, wo frustrierende Erlebnisse (insbesondere mit dem Vater, s. zu 4.2.2) referiert werden. Günter ist offensichtlich – die Beachtung der religiösen Faktoren macht dies klar – bis heute in extremer Weise seiner familiären Herkunft verhaftet. Ähnlich wie in unserer ersten Fallstudie scheinen die in der Primärsozialisation gelernten Theologumena eine solch autonome Funktion erlangt zu haben, daß auch die mit ihnen verbundenen affektiven Bezüge ebenso autonom wirksam sind.

Durch seine Vater-Identifikation bleibt Günter auf eine Rolle fixiert, in der er letztlich das «schlechte Gewissen» seinem Vater gegenüber behalten kann. Die religiösen Faktoren haben das Ihre dazu beigetragen, diesem Bezug Dauer zu verleihen. Es gelang der Mutter nicht, im Gebet ein kompensatorisches Gottesbild aufzubauen. (239) Wohl beschwor sie die ideale Familie herauf, wenn sie die Kinder zum Nachtgebet aufforderte (s. 1. Person pluralis); aber in die Rolle Gottes, der beim Gebet kompensatorisch die Rolle des Vaters übernehmen sollte, brach im Alltag mit solch ungestümer Wucht der leibliche Vater wieder herein, daß die idealen Bezüge in der Sozialisation völlig unverifiziert blieben. Wahrscheinlich kam während der Ich-Bildung Günters schließlich ebenfalls eine «Identifikation mit dem Aggressor» (240) zustande. So kommt es auch, daß Günter bis heute von der väterlichen Methode der Legitimation besessen ist. Das Anerbieten des Vaters, die Gefängnisstrafe «an Sohnes Statt» abzusitzen – darin kommt die ganze biblisch-christliche Ideologie des Vaters zum Ausdruck –, macht Günter bis heute einen entsprechenden Eindruck und verstärkt die regressiven Tendenzen, verbarrikadiert einmal mehr die Auseinandersetzung mit den Vorbildern der Primärsozialisation.

Die Delikte, die Günter begangen hat, versucht er durch seine Autobiographie zu integrieren. Dies gelingt jedoch nicht, da die religiöse Problematik, in der sich bei ihm die ganze Primärsozialisation kristallisiert, nicht verarbeitet werden kann. Somit verstärken alle Aktionen, die er seit dem Ausbruch aus dem Elternhaus unternommen hat, nur sein «schlechtes Gewissen». Bei dieser verkrüppelten Identitätsbildung gibt es die hilfreiche Funktion Gottes nur in der Not. Das durch religiöse Faktoren transzendierte Über-Ich weist Günter deutlich genug seinen Platz an. Er ist der «verlorene Sohn». Als solcher kann er gefeiert werden. Der repressiven Über-Ich-Figur gegenüber kann er nur den Fehlbaren spielen. Die «heilige Familie», nach der sich Günter sehnt, kann ihm nicht helfen, denn die Mutter, die sie beim Einschlafzeremoniell ins Leben rief, war nicht in der Lage, auch nur annähernd im Alltag eine Verifikation dieser Familie herbeizuführen. Also rutschte die reale Familie, deren Interaktionsbereich bei der «Straße am Haus» aufhörte, mit der ganzen Wucht ihrer Abgeschlossenheit in das ideale Bild hinein, m. a. W. die im Gebet konstituierten idealen Bezüge verschärften nur die realen Identifikationen. Das abgeschlossene Sektenmilieu Günters tat eine ähnliche Wirkung wie die religiöse Heimsozialisation bei Gerhard. Der durch konfessionelle Differenzen mitbestimmte «erzieherische Zwiespalt», der Besuch der öffentlichen Schule sowie der Ausbruch von zuhause verhinderten zwar eine totalitäre Sozialisation, wie sie Gerhard erlebte, vermochten jedoch auch nicht, eine Ich-Stärke zu bilden, die der Integration dieser Widerfahrnisse gewachsen gewesen wäre. Sinnlose behördliche Repressalien legten Günter weiter auf seine Rolle fest, die in frühesten kommunikativen Bezügen verankert ist.

Alexander und Margarete Mitscherlich (241) haben «Identifikationsschicksale in der Pubertät» beschrieben. Sie kommen dabei auch auf eine Form zu sprechen, in der die «idealisierten Beziehungen zu den Eltern ungebrochen weitergeführt» (242) werden. Mitscherlichs zeigen das Freiwerden aggressiver und libidinöser Impulse, das mit der Lösung von Über-Ich- und Ich-Ideal-Identifikationen verbunden ist und u.U. «zur Bandenbildung und Jugendkriminalität führen kann» (243). Bei den starken identifikatorischen Bindungen an die Vorbilder seiner Primärsozialisation haben diese Mechanismen bei Günter sicher eine große Rolle gespielt. Daß sich aber ihre Symptome von «Heftigkeit und Selbstherrlichkeit» (244) bis hin zu den depressiven Verstimmungen (245) auch beim 30jährigen noch bemerkbar machen, weist darauf hin, daß sich die pubertären Identifikationsschicksale immer noch abspielen. Dies dürfte jenem «Verleugnungsmechanismus» (246) zuzuschreiben sein, den Günter heute noch gegen die Kränkung, die der Abbau des Eltern-Ideals mit sich bringt, einsetzt, und der bisher «zu immer weiteren Realitätsverleugnungen» geführt hat. Bis heute hält Günter an «wilden» Identifikationen fest (s.S. 61f.). Er kann nicht aufhören, bei den Eltern das Ideal zu suchen, womit auch die religiösen Faktoren, die an diesem Mechanismus konstitutiv beteiligt sind, unverändert fortwirken. Günter verkörpert paradigmatisch «negative Identität», zu der eine «religiöse Existenz am Rande der Kultur und Gesellschaft» die Grundlagen geliefert hat, und die durch die weitere Sozialisierung mit Präzision verfestigt wurde: «Wenn solche ‘negativen Identitäten’ von Lehrern, Richtern und Psychiatern als die ‘natürliche’ und endgültige Identität eines Jugendlichen akzeptiert werden, dann setzt er nicht selten seinen Stolz und auch sein Bedürfnis nach totaler Orientierung darein, genau das zu werden, was eine gleichgültige Gemeinschaft von ihm erwartet.» (247)

4.3.2.2 *Religiöse Legitimation*

Ein auffälliges Merkmal religiöser Diagnose bei Günter ist die «Sprache Kanaans». Keiner der Probanden unserer Untersuchung hat alles dermaßen mit Bibelsprüchen legitimiert wie Günter. Selbst in seinen autobiographischen Aufzeichnungen, wo er die religiöse Sozialisation konsequent tabuisiert, kann er die religiöse Terminologie nicht verbergen. Das Interview hat den «Sitz im Leben» der religiösen Sprache aufgewiesen. Er liegt in den Sozialisationsverhältnissen einer kognitiven Minorität und neurotischen Familienstruktur (s.S. 57f.). Die religiöse Legitimation ist bei Günter Symptom eines Identifikationsschicksals. Der pubertäre Ablösungsprozeß ist nicht gelungen. In Wirklichkeit besteht der Kontakt mit dem Elternhaus jedoch auch nicht mehr, und da keine neue psychosoziale Integration stattfinden kann, wuchern die idealen Bezüge. Die neuen religiösen Legitimationsformeln machen nicht den Eindruck, als seien sie kognitiv und affektiv

verifiziert. Sie dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Günter immer noch in der Primärsozialisation «zu Hause» ist. Vermutlich hat er sich auf diese neuen Formeln festgelegt, um den Anschein zu erwecken, die kognitiven Dissonanzen seiner religiösen Herkunft überwunden zu haben; aber wie das Interview gezeigt hat, haben sich die herkömmlichen Theologumena dermaßen verselbständigt, daß Günter sie bis heute höchstens verdrängen kann. In unkontrollierter Weise verstärken sie sein Heimweh und seine «seelische Ungewißheit», von der er spricht. Es handelt sich um jene zwangshafte «Logik der Vergangenheit», die Erikson (248) im Zusammenhang mit der «negativen Identität» beschrieben hat.

4.3.2.3 *Religiöse Therapie*

Da sich Resozialisierung heute nicht mehr in einem unantastbaren religiösen Interpretationshorizont abspielen kann (s. zu 2.1), muß es sich eine religiöse Therapie zur Aufgabe machen, herauszufinden, welche positiven oder negativen Faktoren religiöser Sozialisation für die jeweilige Identität integriert werden müssen. Vielleicht müssen gewisse Kontakte reaktiviert, modifiziert oder abgebrochen werden. Auf alle Fälle ist nicht nur der innern Realität, sondern auch der äußern, in der sich das Individuum befindet, die nötige Aufmerksamkeit zu schenken. Auch eine religiöse Therapie kommt nicht aus, ohne die strukturellen Faktoren als veränderliche Variablen der Sozialisation in die Betrachtung einzubeziehen. Nur so kann auch die kognitive Verarbeitung der Herkunft versuchsweise realisiert werden. Ein neues Identitätsgefühl läßt sich nur erreichen, wenn die herkömmlichen Identitätsfragmente in einer der Ich-Stärke angemessenen Form von Sozialisation auf erträgliche Weise miteinander verbunden werden. Einzel- und Gruppentherapie, in der die religiösen Faktoren nicht ausgeklammert sind, sowie eventuell der Anschluß an religiöse oder andere Gruppen in der Öffentlichkeit könnte weiterhelfen. Dem Therapeuten muß die religiöse Terminologie mit ihren Implikationen bekannt sein.

4.3.3 *Karl*

Karl fällt nicht unter die in unserer Statistik erfaßten Probanden. Wir bringen ihn hier zur Darstellung, weil wir über ihn besonders gut informiert sind und er uns paradigmatisch erscheint für eine funktionale religiöse Erziehung. Während seines Aufenthaltes in der Erziehungsanstalt Aarburg hatten wir sehr viele, zu Zeiten beinahe tägliche Gespräche. Es kamen Gespräche mit Drittpersonen dazu (Anstaltspersonal, juristische Personen, Vater, Freundinnen) sowie das Studium umfangreicher Akten. Als Karl in die Erziehungsanstalt Aarburg eingewiesen wurde, war die obligatorische Religionsstunde durch freiwillige Gruppengespräche ersetzt und der fakultative Kirchgang eingeführt.

Von Geburt an erlebte Karl eine ununterbrochene Kette von Entsagungen. Seine Mutter reagierte negativ auf die Geburt eines Knaben, war sie doch seinerzeit als Mädchen unerwünscht gewesen. Einzelkind geblieben, war sie 10-jährig von ihrem Vater, einem Alkoholiker, sexuell mißbraucht worden. Kurz nach der Entlassung aus einem Erziehungsheim hatte Karls Vater sie geheiratet, angeblich jedoch nur, weil er sich vor seinen Eltern geniert hatte, eine Verlobung aufzulösen. 14 Tage vor der Heirat war es zu einer Totgeburt gekommen. Karls Vater blickt ebenfalls auf eine unglückliche Jugend zurück. Wegen Bettnässens sei er «halb zu Tode geschlagen» worden. Die Ehe von Karls Eltern zeichnet sich von Anfang an durch eine extrem rohe Kommunikation aus. Karl hat eine um ein Jahr ältere Schwester. An ihr hing er sehr. Sie entwickelte sich unauffällig und verheiratete sich früh. Die um zwei Jahre jüngere Schwester ist sprachbehindert und in einem Heim für Schwachbegabte untergebracht. Ihre Geburt verschärfte die Abneigung der Mutter gegenüber Karl, da Karl der Schwester die Flasche wegriß und wieder einnäßte und einkotete. Die Mutter reagierte darauf mit Schlägen. Der Vater hingegen bevorzugte den Knaben ostentativ und gab der Aufforderung seiner Gattin zur Prügelei nicht nach, weshalb sich Karls Mutter einmal mehr auf heftige Reaktionen gegen Karl versteifte, ihn schikanierte und immer wieder prügelte. Vor dem Psychiater bestätigte sie, Karl gehaßt zu haben, doch habe dieser Haß im Grunde genommen Karls Vater gegolten. In Angstträumen kam Karl später immer wieder die Mutter vor, und ihre grelle, laute Stimme (die auch dem Psychiater auffiel) hat er immer noch in den Ohren, ebenfalls ihre Schimpfworte: «Ich hänge dich auf, ich schlage dich tot!» In einem Wutanfall drohte sie dem 12-jährigen Karl und seinem Vater: «Euch beiden sollte man die Schwänze abhauen!» Karl hatte sich geweigert, weiter von der Mutter gebadet zu werden, da sie sein Glied jeweils schmerzlich traktierte. Karl band sich außerordentlich an seinen Vater.

Im psychiatrischen Gutachten heißt es, Karl könne von seiner Mutter nur wenig berichten, er habe praktisch überhaupt keine Erinnerungen an seine ersten 7 Lebensjahre; nur dunkel erinnere er sich an seine Angst vor der lärmenden und dreinschlagenden Mutter; später habe er seine Mutter gehaßt, und schließlich sei sie ihm gleichgültig geworden. Seine erste Lebenserinnerung sei die, wie er versucht habe, seine Schuhe zu binden, wobei es ständig Knoten gegeben habe, und wie ihn seine Mutter dafür getadelt habe, er sei einfach zu faul.

Wie sich in unserm Kontakt gezeigt hat, besitzt Karl viele frühe und genaue Erinnerungen. Nachdem er an Gruppengesprächen teilgenommen hatte, suchte er mich immer wieder auf, um aktuelle Probleme zu diskutieren. Erst nach vielen und langen Gesprächen und gemeinsamen Aktionen kam er von sich aus auf seine Herkunft zu sprechen und schilderte dabei mehrmals seine mütterliche Erziehung, einmal auch in Anwesenheit seines Vaters, der viele Vorfälle bestätigen konnte und vorgab, selber auch Angst vor dieser Frau gehabt zu haben. Schließlich schrieb Karl seine Früherlebnisse auf. Darin kommt auch jene Episode mit dem Schuhbinden vor:

«Ich war ca. 4 Jahre alt; wir wohnten damals ..., als ich eines Morgens von der Mutter in die Küche gerufen wurde. Als ich eintrat, saß meine um ein Jahr ältere Schwester Hanni mit stolzer Miene auf einem Stuhl und zeigte mir, daß sie ihre Schuhe alleine binden konnte. Meine Mutter verlangte nun von mir, genau zuzuschauen, wie sie dies mache, und zeigte es noch einmal, damit ich es nachher auch könne wie meine Schwester. Nach dieser Erklärung setzte ich mich auf den Küchenboden und versuchte

nun ebenfalls, meine Schuhe zu binden. Aber leider gelang es mir noch nicht, da ich es vorher noch nie versucht hatte. Es gab lauter Knöpfe, die ich dann selbst nicht mehr öffnen konnte. Darüber wurde meine Mutter furchtbar zornig, riß mich vom Boden auf – an den Haaren – und schlug mir einige Male die geballte Faust ins Gesicht, fluchte und tobte und schlug mich wieder. Danach warf sie mich ins Zimmer und schloß mich ein. Ich wußte zuerst überhaupt nicht, warum sie mich geschlagen hatte, und hatte deshalb schreckliche Angst. Jedesmal, wenn ich nun vor meiner Mutter die Schuhe binden sollte, da kamen mir wieder die Schläge in den Sinn, die ich damals, weil ich es noch nicht recht konnte, bekommen hatte. So geschah es, daß ich mich vor lauter Angst überhaupt nicht recht konzentrieren konnte, weil ich immer wieder befürchtete, Schläge zu bekommen. Dies geschah denn auch meistens. Alleine aber konnte ich die Schuhe schon mit ca. 4 ½ Jahren binden, nur wenn die Mutter da war nicht.»

Ein anderes Beispiel:

«Ebenfalls in ... Alter zwischen 5 und 6 Jahren. Ich hatte irgend etwas angestellt, weiß aber heute nicht mehr, was dies war. Jedenfalls habe ich die Strafe nicht vergessen, die ich deshalb bekam. Mein Vater, meine Mutter und meine Schwester hatten im Sinne, samstags und sonntags auszugehen. Ich wurde von meiner Mutter in mein Zimmer gesperrt. Die Fensterläden wurden geschlossen und die Türe verriegelt, so daß ich keines von beiden mehr öffnen konnte. Darnach wurde mir Wasser und Brot hereingebracht, und die Mutter drohte mir, wenn ich jemanden rufe oder Lärm mache oder sogar versuchen sollte, die Fensterläden zu öffnen, bekäme ich harte Schläge, daß ich nie mehr laufen könne. Meine Mutter schraubte noch die Glühbirne heraus, damit ich auch kein Licht machen konnte. Mit der Drohung: 'Der Teufel wird nun mit dir abrechnen für deinen Ungehorsam', verließ meine Mutter den Raum. Da saß ich nun in meinem stockdunkeln Zimmer und zitterte vor Angst und getraute mich nicht mehr zu bewegen, wegen des Teufels, der mich holen sollte. Ich schmachtete zwei Tage in diesem Zimmer und getraute mich nicht einmal, das Fenster zu öffnen, um frische Luft hereinzulassen, sondern verkroch mich – auch ohne zu essen – unter der Decke. Ich habe das Bett in diesen zwei Tagen nicht ein einziges Mal verlassen, vor lauter Angst, es könnte ein böser Mann oder der Teufel im Zimmer sein. Ich schwitzte in dieser Zeit sehr viel und machte sogar ins Bett. Ich schlief nur sehr wenig, meistens weinte ich. Am Sonntag abend wurde ich von meinem Vater hinausgelassen, der mir dann auch zu essen gab. Darüber wurde meine Mutter wütend und wollte mich wieder ins Zimmer sperren, mit der Begründung, ich habe ins Bett gemacht und versuche nun bei meinem Vater zu heucheln, damit ich nicht mehr ins Zimmer müsse. Auch 'hetze' ich meinen Vater gegen sie auf, um einen Streit anzustiften. Dieser Streit entstand dann auch prompt, weil mein Vater protestierte. Von da ab war ich immer schuld, wenn meine Eltern sich stritten. Sie sagte immer, ich stichle den Vater gegen sie auf und erzähle ihm, ich bekäme Schläge. Das bekam ich auch, getraute es jedoch meinem Vater nicht zu sagen, obwohl er mich einige Male danach fragte, weil ich befürchtete, danach noch mehr Schläge zu bekommen als zuvor.»

Die Mutter beklagt sich vor dem Psychiater, durch die Bevorzugung durch den Vater habe ihr Karl schon damals nicht mehr gehorcht und ihr auch nie etwas zu Liebe getan (!). So sei ihr nichts anderes übriggeblieben, als ihn häufig 'abzuschmieren'. Besonders schmerzlich ist Karl in Erinnerung geblieben, daß er sich bei seiner

Mutter ungerechtfertigterweise entschuldigen mußte. In einem Gespräch sagte er: «Es drückt mir heute noch die Tränen heraus, wenn ich daran denke, daß ich mich bei der Mutter entschuldigen mußte, daß sie mich dazu zwang, auch wenn es nicht stimmte.» Der Vater erinnert sich, wie sich Karl unter den Tiraden der Mutter in eine Ecke stellte und weinte.

Karl hat bei seiner Mutter ein Nachtgebet gelernt (I hören es Glöggli ...). Die Mutter kam zum Beten jedoch nur flüchtig ins Zimmer. Auf den Glauben habe sie nichts gegeben. Es sei für sie nur so eine Pflicht gewesen. Als Karl das erste Jahr die Schule besuchte, hörte sie bereits auf damit. Das Unser Vater will Karl aus eigener Initiative gelernt haben, als er gegen seinen Willen bei Verwandten in den Ferien weilen mußte und dort ein Büchlein fand, in dem das Unser Vater aufgezeichnet war. Später verbrachte Karl einmal seine Ferien bei Bauersleuten, die Anhänger der Zeugen Jehovas waren. Er fühlte sich damals (in der Vorpubertät) besonders zu einer 18jährigen Dienstmagd hingezogen, die ihm die Lehre der Zeugen Jehovas beizubringen versuchte. Hatte Karl etwas Unschickliches getan, sagte man zu ihm: «In dir ist der Teufel», und die Magd erklärte: «Wenn du etwas Böses tust, ist der Teufel in dir stärker.» Von jetzt an versuchte Karl Gott und den Teufel als Stimmen in sich zu erkennen; aber diese Stimmen gingen oft in eigenartiger Weise ineinander über. Nach dem Aufenthalt bei diesen Bauersleuten nahm Karl mit seiner um ein Jahr älteren Schwester, mit der er immer noch das Zimmer teilte, das Nachtgebet gemeinsam wieder auf. Endgültig aufgehört damit hat Karl als 17jähriger während der Untersuchungshaft.

Die früheste Vorstellung von Gott, an die sich Karl erinnert, ist eine Frauengestalt. Im Schlafzimmer der Eltern habe ein Madonnenbild gehangen, eine Mutter mit Kind. Die Frau habe ein Gesicht gehabt wie die Mona Lisa mit dem eigenartigen Lächeln. Als Kind habe Karl oft verstohlen auf dieses Bild geblickt, wenn die Schlafzimmertüre der Eltern zufällig offen gestanden, und es sei ihm beim Anblick immer eigenartig unwohl geworden. Wenn er sich zuweilen Gott vorgestellt habe, so sei ihm immer dieses Bild vor Augen gekommen, jedoch ohne das Kind. Auch als er damals bei jenen Zeugen Jehovas im Landdienst weilte, sei ihm dieses Bild noch vorgekommen. In der Nähe lag dort eine Kiesgrube mit kristallklarem Wasser. Jene Dienstmagd, die ihn auch religiös beeinflusste, zeigte Karl eine Stelle, wo man stehen konnte, und überredete ihn, mit ihr hinauszuschwimmen. Zuerst getraute sich Karl nicht und versuchte jetzt, auf die zwei Stimmen in seinem Innern zu hören, von denen man ihm gesprochen; aber da stand wieder das Madonnenbild aus dem Elternschlafzimmer vor seinen Augen: «Es war der Kopf der Madonna, aber ohne das Kind.» Anderntags schwamm er mit der Magd hinaus, doch draußen ließ sie ihn im Stich und schwamm allein zurück. Da fühlte Karl wieder das Stimmengewirr und sah den weiblichen Gott, der drohte: «Wenn du das nicht tust, dann ...»

Wenn Karl etwa aus Trotz etwas gegen diese Stimme tat, war er tagelang unruhig. Während der Zeit in Aarburg habe Karl das Madonnenbild einmal zufällig in einem Schaufenster gesehen, worüber er sehr erschrocken sei.

Mehrals mußte Karl mit den Eltern den Wohnort wechseln. Die Mutter habe mit den Nachbarn immer Streit gehabt. Schließlich zog man von der Stadt aufs Land, wo der Vater eine Liegenschaft erworben hatte und ein eigenes Geschäft führen wollte. Durch diese Wechsel war Karl immer wieder der Neue, der Fremde, und der Vater schickte ihn schließlich in einen Judokurs, damit er sich besser behaupten konnte.

Mit dem Wechsel hing es auch zusammen, daß Karl die 5. Klasse der Primarschule repetieren mußte. Drei Jahre nach dem Umzug aufs Land spitzte sich die Ehezerüttung zu. Der Vater mußte Karl wegen der Schikanen durch die Mutter vorübergehend in einer Fremdfamilie plazieren. Die Mutter mußte wegen eines Erregungszustandes nach Ehestreitereien in einer psychiatrischen Klinik hospitalisiert werden. Schließlich zog die Mutter mit der älteren Schwester, an der Karl sehr hing, aus dem Haus. Die Ehe wurde später geschieden, die ältere Schwester wurde der Mutter, Karl und die jüngere, heimplazierte Schwester dem Vater zugesprochen. Wegen der ungenügenden erzieherischen Qualitäten beider Eheleute wurde über alle drei Kinder eine vormundschaftliche Aufsicht errichtet, die in der Folge allerdings wirkungslos blieb.

Karl wohnte nun mit seinem Vater zusammen und begeisterte sich für die Renovation der Liegenschaft. In der schulfreien Zeit versorgte er 20 bis 30 Kaninchen, 70 bis 80 Masthähnchen, 6 bis 7 Enten und Meerschweinchen. Er zeigte eine ausgeprägte Tierliebe. Niemals habe er ein Tier töten oder das Fleisch eines von ihm gepflegten Tieres essen können. Nachts schlief er im Zimmer des Vaters, denn in schweren Angstträumen erschien ihm seine Mutter.

Aber Karl konnte sich nicht lange erholen. Noch während der Trennungszeit der Eltern brannte der größte Teil der väterlichen Liegenschaft nieder. Karl und der Vater konnten nur gerade ihr Leben retten und wohnten dann während 1 ½ Jahren in der feuchten, schwer heizbaren Garage/Werkstätte. Durch diesen Hausbrand verlor Karl die Begeisterung, die er mit den Renovationsplänen verbunden hatte. Er mußte weiter den «Haushalt» besorgen, tagsüber neben der Schule den Handwerkern Anweisungen zum Wiederaufbau geben, da der Vater seiner Arbeit nachging, und abends oft bis spät in die Nacht mit dem Vater zusammen selber Hand anlegen. Nach der Schulentlassung lebte Karl weiter mit dem Vater zusammen in der Notunterkunft, half zuerst im väterlichen Geschäft, begann dann aber nach einigen Monaten eine Lehre als Autolackierer. Die Arbeit gefiel ihm ausgezeichnet, und der Lehrmeister stellt ihm ein gutes Zeugnis aus. In der Freizeit half er dem Vater, bis die beiden in eine Wohnung der neuerstellten Liegenschaft einziehen konnten. Karl traf seine Kollegen im örtlichen Turnverein und im Beat-Keller, den er zuhause selber eingerichtet hatte. Man begeisterte sich für Musik und für Motorräder. Trotz des Brandes hatte ihm der Vater ein versprochenes Motorrad gekauft. Seit 12 ½ Jahren hatte Karl auch sexuelle Beziehungen zu Mädchen, doch sei es ihm wohler gewesen, nicht fest gebunden zu sein. Es handelte sich immer nur um kurzdauernde Freundschaften. Während der Zeit in Aarburg hat er ausführlich darüber berichtet. Trotz der wechselnden Beziehungen waren diese Kontakte sehr intensiv. Mit der einzigen Freundin, die er über Jahre hinweg besaß, habe er nie geschlechtlich verkehrt, da er befürchtet habe, sie würde sich dadurch zu sehr an ihn binden.

Nun traf Karl ein neuer Schlag. Wegen eines Rückenleidens mußte er nach ½ Jahr seine Lehrstelle aufgeben und sich einer Rückenoperation unterziehen. Anschließend trug er ein Korsett und ging dann noch längere Zeit an Stöcken. Der Vater verstand nicht, daß der Sohn jetzt zuhause herumsitzen mußte, den Nachbarn bei kleineren Arbeiten behilflich war, Gitarre spielte und sich mit den Mädchen besser verstand als er. Als Karl mit diesen Nachbarn auf eine Ferienreise ging, erschöß der Vater aus Eifersucht und Wut Karls Hund, den Karl von klein auf mit einer Flasche großgezogen, nachdem dessen Mutter überfahren worden war.

Karl begann eine neue Lehre als Textilverkäufer und nahm auswärts ein Zimmer. Es kam hier jedoch zum Autoritätskonflikt, da sich Karl ausgenützt fühlte. Jetzt arbeitete er als Hilfskellner. Das Rückenleiden verbot ihm die Rückkehr in seine erste Berufslehre als Autolackierer. Auch an der neuen Stelle fühlte sich Karl maßlos ausgenützt. Nun mußte jedoch der Vater wegen eines Unfalles ins Spital gebracht werden, so daß Karl, noch nicht 17, von einem Tag auf den andern die Leitung des väterlichen Geschäfts übernehmen mußte. Einerseits setzte er sich sehr dafür ein und machte sich eine Ehre daraus, andererseits gestaltete er nun seine Freizeit großzügig, stand doch Geld und das Auto des Vaters zur Verfügung. Als der Vater bei seiner Heimkehr die Arbeit des Sohnes nicht würdigte, kam es zum Bruch. Karl sagt, es habe ihm «abgestellt».

Er entwich, verschaffte sich als Zuhälter Geld, und verkehrte dabei natürlich auch bei Homophilen. Obschon er sich konsequent nie auf gleichgeschlechtliche Handlungen eingelassen habe, sei er recht gerne bei ihnen gewesen, um ein Dach über dem Kopf zu haben. Sie seien meist sehr höflich gewesen, und man habe sich mit ihnen gut unterhalten können.

Nach 2 ½ Monaten, wenige Tage vor seinem 17. Geburtstag, kam es zum Delikt. Karl, wieder einmal in Geldnöten, wollte noch mit einer Freundin ausgehen und mußte möglichst schnell die nötigen finanziellen Mittel beschaffen. So ließ er sich von einem unbekannten, zufällig gleichaltrigen Kollegen zu einem Homophilen führen. Dort kam es zu einer völlig unerwarteten Reaktion. Karl warf mit gekonntem Judogriff den Homophilen auf die Couch, worauf der andere Junge ebenso unerwartet massiv eingriff. In der Folge wurden beide Jungen unterschiedslos nach § 112 StGB verurteilt. Ihr Verhalten und ihre Behandlung sind aber seither sehr unterschiedlich. In Aarburg versuchten wir das Urteil für Karl zu modifizieren. Es wurde jedoch letztinstanzlich bestätigt.

Über die Zeit der Untersuchungshaft berichtet Karl während eines Gesprächs: «Die größte Wandlung machte ich während der Untersuchungshaft durch. Bei der Verhaftung war ich ruhig und entspannt. Es war nichts anderes, als wenn ich in der Schule bei einem Lehrer gewesen wäre. Die ersten 5 bis 6 Tage kamen mir Gott und Teufel gar nicht in den Sinn. Ich war völlig entspannt und genoß die Aufregung um mich herum. Als ich dann realisierte, wo ich war, kam eine Verrücktheit in mich, und ich dachte: Wenn Gott doch da ist, weshalb ist denn der Teufel in dir stärker gewesen. Also muß Gott eine verderbliche Figur sein für mich. – Ich entschloß mich, nicht mehr zu beten, und habe dies bis heute auch gehalten. Mit Gott ist auch der Teufel von selbst abgestorben. Von jetzt an stützte ich mich auf mich selber. Wenn ich selber etwas wollte, kam zu Gott und Teufel eigentlich etwas Drittes hinzu. Ich beschäftigte mich mit Selbsthypnose und brachte es weit. Ich wachte auf, wenn ich wollte und konnte eine Hand erkalten lassen und Puls und Herzschlag beeinflussen. Ich probierte auch das automatische Schreiben. Von den drei Stimmen war nur noch das Ich da. Ich kann heute nicht sagen: Ich glaube an Gott. – Gott war für mich immer mit einem Bild verbunden. An Gott = Geist kann ich nicht glauben, denn Geist ist Luft, nichts. Am ehesten ist Gott im Gewissen. Ich überlege mir auch, wenn ich etwas tue oder getan habe. Mit den Leuten in der Kirche habe ich Mitleid (Karl besuchte in Aarburg häufig den Gottesdienst). Diese Leute, die beten, bevor sie absitzen, sind abhängig. Es ist dasselbe wie in China, wo man den Toten zu essen gibt, wie ich kürzlich in einem Film gesehen habe.»

Während seines Konfirmandenunterrichtes hatte Karl gute Beziehungen zum Pfarrer. Er verlangte deshalb einen reformierten Pfarrer in der Untersuchungshaft. Ein solcher Kontakt wurde während der rund 9 Monate nie ermöglicht. Dreimal sei Karl von einem katholischen Geistlichen besucht worden, der offenbar sehr ungeschickt vorgeing:

«Er war noch keine 5 Minuten in meiner Zelle, da fragte er mich, ob ich denn wirklich 'schwul' sei.»

Aus der Untersuchungshaft schrieb Karl einen Brief an seine Mutter:

«... Ja, Mutter hier sitze ich nun im Gefängnis und habe Zeit zum Nachdenken, sehr viel Zeit. Deinen Brief habe ich heute erhalten, die Fotos haben mich auch wirklich erfreut, was ich von Deinem Schreiben wohl weniger behaupten kann. Ich weiß wohl selbst, daß ich eine schlimme Tat begangen habe, und ich muß Dir sagen, daß es keinen Sinn hat, mich hinterher zu tadeln. Du schreibst, die Schuld liege nicht nur bei mir, sondern auch bei der Erziehung meines Vaters. Aber Du hast mich doch länger erzogen, als es mein Vater getan hat, oder? Nun, es hat wohl keinen Sinn, über so etwas zu streiten.

Ich möchte Dir nur das eine sagen – Dein Herz sei halb gebrochen? mein's ist ganz gebrochen, glaube mir, nicht wegen des Mordes, dessen ich mitschuldig bin, habe ich keinen Willen oder keine Hoffnung auf Liebe oder wenigstens Verständnis. Nein, es mag hart klingen, aber den Mord habe ich schon beinahe vergessen, er bereitet mir keine schlaflosen Nächte. Mein Herz ist gebrochen, schon vor langer Zeit, wegen Dir, ja – wegen Dir und Vater. Du hast sehr viel gestritten mit Vater und mir, hast mich gescholten und schwer verflucht. Noch heute höre ich es, und kann es einfach nicht vergessen. Heute noch, nach Jahren, fahre ich oft nachts hoch und sehe vor mir den Streit und Haß vergangener Tage. Alles, was ich einst so geliebt, wurde mir genommen, meine Mutter ging haßerfüllt, und meine liebe Schwester Hanni habe ich vollkommen verloren. An allem bist du nicht schuld, das weiß ich. Aber kaum danach brannte unser Haus nieder, und an meinem Geburtstag war ich mit einem verbrannten Auge im Spital. Bei Fam. X hast Du mich besucht und gefragt, ob ich Kleider brauche, weil alles verbrannt war, bekommen habe ich nichts. Dann wohnte ich mit meinem Vater in einer feuchten Garage ein ganzes Jahr lang; von Dir habe ich nie etwas gehört. Das sollte alles noch nicht genügen, es kam der Unfall mit meinem Rücken. Ich wurde operiert und lag noch einige Monate im Spital. Als ich endlich auf Krücken und im Gips nach Hause konnte, erschöß kurze Zeit später mein Vater meinen teuersten und liebsten Hund Rex. So hat man mir immer mein Liebstes genommen oder zerstört. Nein, Mutter, das hat mit dem lieben Gott nichts mehr zu tun.

Nun habe ich trotz der Operation auch noch täglich Rückenschmerzen, das trifft mich schwer, aber ich hoffe trotz alledem und versuche es immer wieder, meine Vergangenheit und auch den Haß gegen Dich zu vergessen, was mir zwar schwerfällt, aber ich gebe mir Mühe. Ich habe eingesehen, daß es so zu nichts führt. Ich bin froh, wenn Du mich besuchst, aber bitte nur, wenn Du mich als Mutter besuchst, nicht aus Mitleid, weil ich eine schreckliche Tat begangen habe. Ich hoffe, Du überlegst es Dir.

Vater hat mich noch nie besucht und erst einmal geschrieben, geschäftlich natürlich ...»

Das psychiatrische Gutachten gelangt bei Karl zu folgendem Schluß:

«Der in seinen grundlegenden emotionellen Bedürfnissen während seiner ganzen Kindheit schwer frustrierte, affektiv zu kurz gekommene und unter dem Druck einer Drillerziehung zur sozialen Schein Anpassung gezwungene Bursche hat sich – an Härte und Brutalität gewöhnt – zum Selbstschutz einen eisernen Panzer von starrer Härte und vorsichtigen Mißtrauens angelegt. Demzufolge ist er in seiner Persönlichkeit eingeeignet, wenig spontan, wenig zugänglich, und er hütet sich davor, tiefere Beziehungen einzugehen, obgleich er im Grunde Kontakte sucht und ersehnt. Hinter diesem Panzer finden sich nicht nur depressiv gefärbte Resignation, Minderwertigkeitsgefühle und völlige innere Vereinsamung, sondern auch eine gefährliche explosive Anballung heftiger, teils widersprüchlicher Bedürfnisse und Triebregungen: tiefverschüttetes intensives Geborgenheitsverlangen, Haß, rachebedürftige Feindseligkeit und Aggressivität, unersättlicher infantiler Lust- und Machthunger und massive passiv homosexuelle Wünsche.»

Das psychiatrische Gutachten spricht wohl von «affektiver Verwahrlosungsstruktur mit neurotischen Zügen», ohne daß es die Neurose genauer bestimmt.

Auf die Gerichtsverhandlung bereitete sich Karl durch Selbsthypnose vor, um sich ruhig verhalten zu können. Die Interpretationen, die der Richter selber gab, weil sich Karl so zurückhaltend verhielt, trafen Karl jedoch tief, besonders die Äußerung, es scheine, er liebe Tiere mehr als die Menschen. Karl schien ungerührt und zeigte keine Reuetränen.

In Aarburg stellte Karl das Anstaltssystem hart auf die Probe. Es war allerdings auch das Jahr der allgemeinen Anstaltskritik, während dem sich Karl hier aufhielt, und in Aarburg war durch personelle Veränderungen die Anstaltsstruktur ohnehin in Bewegung geraten. Durch seinen Zynismus, von dem auch im psychiatrischen Gutachten die Rede ist, und dessen Ursprung im obigen Brief an die Mutter durchschimmert, forderte er die Angestellten heraus. Seinen vielen und wechselnden Beziehungen konnte im Rahmen der Anstaltsstruktur nicht Rechnung getragen werden. Von Anfang an verstand Karl, einen Nimbus um sich zu machen. Niemand sollte von seiner Tat wissen, und doch munkelte man davon. Im Grund genommen hatte Karl Angst. Als Karl in die Erziehungsanstalt eintrat, befanden sich dort unter den Zöglingen ein paar ausgesprochene Schlägertypen, die sich die allgemeine Unsicherheit zunutze machten und eine «Vagantenjustiz» ausübten. Vor ihnen fürchtete sich Karl, wie er sich vor seiner Mutter gefürchtet hatte. Man konnte ja nie wissen, wann sie ins Zimmer traten. Dies konnte mitten in der Nacht passieren, wie früher, als Karl oft aus dem Schlaf gerissen wurde, weil er eine Pfanne nicht sauber genug gereinigt hatte. Aber Karl hatte auch Angst vor sich selber. Zum erstenmal nach der langen Untersuchungshaft mußte er sich wieder in Gesellschaft behaupten, und nach all den Verhören, Verhandlungen und der Isolation hatte er Angst, jedes Zuschlagen seinerseits könnte wieder einen schlimmen Ausgang nehmen. Dieser potenzierten Angst (Realitäts-, Über-Ich- und Triebangst) versuchte er sich durch Großmauligkeit zu entledigen. – Der Vater begegnete jetzt Karl mit Vorwürfen und ließ bisweilen sogar religiöse Töne hören; aber Karl reagierte nur negativ darauf, wußte er doch, daß der Vater (wenn auch aus materialistischen Gründen) den Austritt aus der Kirche erklärt hatte und sonst kaum eine höhere Macht über sich anerkannte. Der Vater betont jedoch, daß er trotz des Austrittes aus der Kirche einen Glauben habe.

Nach einem Autoritätskonflikt in der Kaufmännischen Schule und in der Erziehungsanstalt entwich Karl ins Ausland. Der Vater hatte schon immer eine solche Flucht

begrüßt. Karl hatte aber inzwischen starke Beziehungen aufgebaut und sich vor allem in ein Mädchen verliebt, so daß er anderntags wieder nach Aarburg zurückkehrte. Ich riet ihm zur freiwilligen Rückkehr in die Anstalt, von wo er jedoch sofort versetzt wurde. Er kam ins Untersuchungsgefängnis zurück. Als Verlegenheitslösung zeigte sich die Unterbringung in einer Arbeitserziehungsanstalt, die vor allem infolge der relativen Nähe zu Aarburg bzw. zur Freundin Karls gewählt wurde, weil wir auf diese erstmals dauerhafte Beziehung großen Wert legten. Karl konnte jedoch nicht wie versprochen seine kaufmännische Lehre fortsetzen, und der Kontakt mit der Freundin schrumpfte auf seltene und beaufsichtigte Besuche zusammen. Karl ertrug das autoritäre System dermaßen schlecht, daß er zusehends abmagerte. Nach einem Zwischenfall im Speisesaal ließ man ihn als «Rädelsführer» polizeilich abholen. Nur dank einem ehemaligen Aarburger Erzieher, der sich bereit erklärte, persönlich die Betreuung zu übernehmen und dies bis heute auch in außerordentlicher Weise getan hat, kam Karl in die Außenstation eines Erziehungsheims, wo er praktisch frei gehalten wurde. Nachdem jedoch hier ein neuer (unpädagogischer) Heimleiter sein Amt angetreten hatte, war man nicht mehr in der Lage, dem besonderen Umstand Rechnung zu tragen, und mit Hilfe der pastoralen Generaldirektion wurde der qualifizierte Erzieher fristlos entlassen. Im Zuge der «Säuberungsaktion» kündigte man auch Karl das Zimmer. Karl blieb weiterhin der persönlichen Betreuung des genannten Erziehers unterstellt.

Als Karl das 20. Altersjahr erreicht hatte, besuchte er mich einmal und teilte mir mit, er sei aus der Kirche ausgetreten («Ich kann nicht dafür auch noch bezahlen»). Auf eigene Kosten begab er sich in die Psychoanalyse. Nach 4 Jahren seit der Inhaftierung bat dann schließlich der 21jährige seinen Jugendanwalt um Abänderung der Maßnahme, bzw. sich dafür einzusetzen, daß der Art. 91, 3 StGB in 91, 1 abgewandelt würde. Überdies bat Karl, man möchte die Schuld von rund 10000 Franken, die man ihm seinerzeit als Anstaltszögling angelastet hatte, ganz oder doch teilweise erlassen. Auf dieses Gesuch hin erhielt Karl eine rein formelle Einladung zu einem Gespräch. Im Laufe der vier Jahre hatte der Jugendanwalt Karl gegenüber eine ambivalente Vaterrolle gespielt. Die unpersönliche Einladung zerstörte also bereits die positiven Bezüge und ließ keinen Schimmer der ungeheuren Hoffnungen offen, die Karl mit seinem Gesuch verbunden hatte. Karl hatte Konfliktträume und mußte sich vor dem Zusammentreffen mehrmals erbrechen. Unter diesen ungünstigen Voraussetzungen brauchte es nur noch eine (emotionell gefärbte) Kritik des Jugendanwalts am Gesuch Karls, um Karl vollends aus den Fugen zu bringen. Es wiederholte sich der «Bruch mit dem Vater», der Karl vor vier Jahren in die Dissozialität getrieben hatte. Der Jugendanwalt wies Karl die Türe. Ich hatte nichts von dieser Vorladung gewußt (das Gesuch Karls kannte ich wohl), und erhielt jetzt ein Telefon, in dem mich Karl um ein Gespräch bat. Im Verlauf der nächsten Stunde fuhr er mit dem Auto zu mir.

Karl war außerordentlich aufgebracht und aggressiv. Erst im Gespräch, das über drei Stunden dauerte, beruhigte er sich allmählich wieder. Während der ganzen Zeit saß er da und hielt den nackten Fuß in den Händen und spielte mit den Zehen. Die Regression war offensichtlich, Karls berechtigtes Begehren um Löschung der Strafe aber ebenso. Überall bei Stellenbewerbungen, bei der Autofahrprüfung, Taxiprüfung, im Zivilschutz stoße Karl auf die Frage nach der Vorbestrafung. Mit der Zeit habe man genug vom Lügen. Die Mutter als moralische Größe steht immer noch im Hin-

tergrund! Auch in diesem Gespräch tritt die Mutter nur negativ in Erscheinung. Karl vergleicht den Analytiker mit einer «giftigen Mutter», weil er Karl zu einem «ordentlichen Leben» anhalten will und ihm Vorhaltungen macht, wenn er die Träume nicht aufschreibt. Der Vater, der im Unterschied zur Mutter auch etwa für positive Übertragungen Hand bieten kann, ist nach dem Streit mit dem Jugendanwalt auch wieder bloß als repressive Figur präsent. Sowohl der Jugendanwalt als auch der Analytiker werden expressis verbis als «Vatertypen» im negativen Sinne bezeichnet. Karl brach in der Folge die Analyse ab. Die ganze Umwelt erschien ihm wieder als eine einzige fördernde Größe. Er berichtete auch von einer Wohngemeinschaft, in der er sich aufhalte und wo lauter Maturanden wohnten. So wurde auch die Maturitätsprüfung zu einer (gespensterhaften) Forderung.

Der Jugendanwalt erkannte hinterher, in welche Gefahr er sich begeben hatte. Er suchte mich verschiedentlich zu ausgedehnten Gesprächen auf, in denen er äußerte, er sei sich seiner Identität (sic!) nicht mehr sicher, und es stelle sich ihm die Frage nach den göttlichen Geboten und nach Gott überhaupt. Irgendwo müsse es doch einen absoluten Anhalt geben. Mit Karl beschritt der Jugendanwalt einen außerordentlichen Weg. Dies war aber auch nur durch den außerordentlichen Einsatz jenes Erziehers und seiner Frau möglich, dem Karl persönlich anvertraut wurde. Dieser Fall könnte für eine Reform des Strafvollzuges wegweisend sein! Der Anwalt ging aber damit kein geringes Risiko ein, nicht zuletzt deshalb, weil der Mittäter Karls in Strafanstalten inhaftiert blieb und doch für beide Täter (zur Rechtfertigung ihrer Gleichstellung beim Urteil) am elegantesten gleichzeitig um Entlassung nachgesucht werden sollte. Die außerordentliche Behandlung von Karl brachte den Anwalt in eine kognitive Dissonanz, bei der eindeutig auch religiöse Faktoren mitspielen. Sein ansatzweises Verständnis für psychologische und soziologische Aspekte bringt ihn in Konflikt mit den juristischen Kategorien und ihrem moralisch-religiösen Hintergrund.

Karl provoziert seine Umgebung; aber die Umgebung spürt instinktiv, daß Karl bei jedem Schritt ein schlechtes Gewissen hat, und provoziert ihn ebenfalls bei jeder Kleinigkeit. Deshalb kommt es immer wieder zu überraschenden Konflikten, und Karl ist von wechselnden Beziehungen umgetrieben, obschon er mit dem genannten Mädchen seit längerer Zeit offiziell verlobt ist.

4.3.3.1 *Religiöse Neurose*

Erst durch den Einbezug der religiösen Faktoren wird die Mutter-Beziehung Karls in ihrer ganzen Tiefe ersichtlich. Vor dem Psychiater hat Karl entscheidende Aussagen verschwiegen, so daß man dort zum Schluß kommt, Karl könne von seiner Mutter nur wenig berichten. Dieses Wenige hätte jedoch genügen sollen, um an dieser Stelle tiefer zu forschen. Immerhin hat Karl von seinen Angstträumen berichtet! Man erkannte, daß Karls Entwicklung «neurotische Züge» aufweist, bemühte sich aber nicht, die Symptome zu einem eigentlichen Strukturbild der Neurose zusammenzustellen. Man beschränkte sich darauf, einzelne Züge wie «massive passiv homosexuelle Wünsche» herauszustreichen und hochzuspielen, weil sie der juristischen Abhandlung des Falles entgegenkamen und erlaubten, beide Täter

gleicherweise als Strichjungen mit «Milieuerfahrung» verantwortlich zu machen.

Karl erlebte kein ausgesprochen religiöses Klima in seiner Primärsozialisation. Dennoch ist es nicht belanglos, wie sich die Mutter vor dem Schlafen von Karl verabschiedet hat. An einer Schibboleth-Stelle der Sozialisation trat sie in Erscheinung und reagierte in diesem Augenblick innerlich wohl kaum anders auf den Knaben als sonst. Karl kombiniert jedenfalls die feindlichen Gefühle, die er allgemein von seiner Mutter zu spüren bekam, mit der Flüchtigkeit des Zeremoniells, und die ganze Mutter-Erfahrung wird bei der Schilderung des Einschlafrituals reaktiviert. Das Einschlafzeremoniell ist auch für Karl eine hochgeladene Beweisstelle.

Neidhart (249) erwähnt einen Typus von Kindergebet, bei dem die Mutter nur flüchtig in Erscheinung tritt. Es ist keine gefühlsmäßige Beteiligung vorhanden, weshalb das Kind beim Versuch, «teilnehmend die Gefühle der Mutter abzutasten», ins Leere stößt. Es hält dann unter Fremdeinfluß vielleicht noch eine Zeitlang am Ritus fest, läßt jedoch spätestens in der Pubertät davon ab. Bei Karl hat sich das Nachtgebet äußerlich genau in dieser Weise entwickelt. Die Mutter hörte bald auf damit. Nach der Begegnung mit Fremdfamilien nahm Karl das Gebet wieder auf; besonders unter dem Einfluß jener Zeugen Jehovas erhielt es einen zwanghaften Charakter. Als 17-jähriger, in der Untersuchungshaft, gab er es endgültig preis. Bei Karl kommt jedoch dazu, daß keine normale Mutter-Kind-Beziehung vorausgesetzt werden kann und deshalb trotz der Flüchtigkeit bestimmte Merkmale jenes andern Typus wirksam waren, bei dem die Religiosität der Mutter durch neurotische Züge gefärbt ist. Wie die Überlegungen zum Gottesbild noch zeigen werden, stieß Karl nicht einfach ins Leere, wenn er beim Einschlafgebet die Gefühle der Mutter abtastete. Wohl äußert er heute, auf den Glauben habe die Mutter nichts gegeben, das Nachtgebet sei für sie nur so eine Pflicht gewesen, und darin zittert sicher die Enttäuschung der religiösen Erwartung nach, aber die Mutter demonstrierte dem Knaben mit der Flüchtigkeit ihrer Erscheinung einmal mehr ihre feindlichen Gefühle, die seine Angst verstärkten. (250) Nicht umsonst schrie der 13-jährige in Angstträumen auf und mußte im Schlafzimmer des Vaters Schutz suchen, nachdem die Mutter aus dem Haus gezogen war. Die Angstträume bezeugt Karl auch noch als 17-jähriger in seinem Brief an die Mutter aus der Untersuchungshaft, und die nächtliche Angst beeinflußt anschließend auch entscheidend sein Verhalten in der Erziehungsanstalt.

Einen ähnlich funktionalen Einfluß wie das Einschlafgebet übte das Madonnenbild im Elternschlafzimmer aus. Karl kann es bis heute genau erkennen. In der Vorstellung des Knaben mußte die Mutter ja in jenes Schlafzimmer verschwinden, nachdem sie sich von ihm verabschiedet hatte. (251) Das Elternschlafzimmer war der unheimliche Ort, gleichsam der Quellort der entsetzlichen elterlichen Streitigkeiten, denen Karl von klein auf ausgesetzt

war. Wenn Karl nun verstohlen einen Blick ins Elternschlafzimmer warf, schwebte dort über dem Bett jene merkwürdige Madonna mit dem Kind, die sich sofort als Identifikationsbild anerbote, einer Identifikation aber auch im Wege stand, da sie ja ein Kind auf den Armen hielt. Dieses Bild prägte schon früh die Vorstellung von einem weiblichen Gott, der die bedrohlichen Züge der Mutter trug. Die Reaktion auf dieses Bild, die Karl bis ins Erwachsenenalter geblieben ist, bestätigt die Ambivalenz der Gefühle (252) seiner Mutter gegenüber. Diese Ambivalenz anaklitischer und aggressiver Identifikation führte bei Karl zur Bildung einer schizoiden Neurosestruktur, die durch die ununterbrochene Folge unberechenbarer Störungen erzieherischer Kontinuität seinen Charakter bestimmte. Dieser Charakterneurose ist weder im psychiatrischen Gutachten noch in der juristischen Anwendung desselben Rechnung getragen worden. Auch mit der Mutter als bleibender moralischer Größe im Hintergrund hat man überhaupt nicht gerechnet und nicht erwogen, daß sie Karl u. U. sogar zur Identifikation mit dem Urteil treiben könnte, das in dieser Form nie hätte ausgesprochen werden dürfen. So verbarrikadieren das juristische Urteil und die juristischen Maßnahmen Karls Zukunft, und es steht zu befürchten, daß Karl «einmal genug hat vom Lügen», bzw. die «besonders verwerfliche Gesinnung» oder «Gefährlichkeit», mit der man ihn juristisch qualifiziert hat, als Aufforderung ernstnimmt.

Ein weiterer funktionaler religiöser Faktor, der die in frühesten kommunikativen Bezügen verwurzelte Neurose förderte, ist der Teufelsglaube. Hans Zulliger (253) hat die Entwicklung einer «infantilen Teufelsneurose» beschrieben. Auch in dem von Zulliger beschriebenen Fall war die Geburt eines Knaben unerwünscht, in dem Sinne, daß er vor der öffentlichen Eheschließung gezeugt worden war, was der religiösen Moral in der Familie zuwiderlief. Die Mutter, von Schuldgefühlen geplagt, benutzte dann die Gestalt des Teufels ebenfalls als Erziehungsmittel, wenn auch nicht in der drastischen Form, wie es Karl erlebte, dafür im Rahmen einer intentionalen religiösen Erziehung. Als Zulligers Proband weibliche Geschwister erhielt, die in den Augen der Eltern religiös «legitim» geboren wurden, entwickelte sich in der Phantasie des Knaben der Teufel zum Kastrator, und «hinter der Figur des Teufels stand die der anal-kastrierenden Mutter» (254). Karl wurde im Alter der genitalen Phase von seiner hysterischen Mutter auf dramatische Weise eingeschlossen, und es wurde ihm mit dem Teufel gedroht. Daß dieses Erlebnis (wie so viele andere!) seine traumatisierende Wirkung nicht verfehlte, zeigt die Anfälligkeit Karls für die Teufelstheorien, als er sich bei jenen Zeugen Jehovas aufhielt, sowie die «größte Wandlung» während der Untersuchungshaft, in der der Teufel wieder eine Rolle spielte. Der Teufelsglaube bei Karl verstärkte zweifellos die gemischten Gefühle, die das weibliche Gottesbild auslöste. Es scheint überhaupt charakteristisch zu sein, daß infolge der unberechenbaren Familienverhältnisse bei Karl in keiner Phase die «zwei Stimmen» zur Gewißheit wurden.

Die schizoide Neurosestruktur ist verschiedentlich erforscht und beschrieben worden. (255) Ihre Entstehung wird bis auf Kommunikationsstörungen der oralen Phase zurückgeführt. (256) Eine zurückweisende Mutter bewirkt die Bildung einer fundamentalen Identitätsstörung bzw. eines Ur-Mißtrauens. (257) Das Manifestwerden einer schizoiden Neurose kann erst Jahre später erfolgen. (258) Alle charakteristischen Merkmale dieser Neurosestruktur treffen auf Karl zu: Die sekundäre Weltbewältigung durch den Intellekt, der Zynismus, die auffällige Tierliebe, die wechselnden Beziehungen zu Mädchen. Schizoide Entwicklungen zeigen eine Affinität zu latenter Homosexualität. (259) Karl band sich umständehalber an seinen gleichgeschlechtlichen Elternteil. Dies erklärt auch die akuten Symptome von Verwahrlosung, als der Vater die Arbeit des Sohnes nicht würdigte und es Karl «abstellte». Durch diesen außerordentlichen Identifikationsverlust wurden außerordentliche aggressive und narzisstische Strebungen befreit, die bisher in der Vater-Identifikation gebunden waren. (260) Beim Delikt spielte aber das mütterliche Identifikationsschicksal ebenso eine Rolle (s. den Brief Karls an seine Mutter aus der Untersuchungshaft). Nach dem Bruch mit dem Vater brachen bei Karl ungeahnt die männerfeindlichen Impulse durch, die er in der Identifikation mit seiner Mutter gelernt hatte. «Gegen alle Repräsentanten des Vaters» geriet Karl «in eine gesteigerte Alarmbereitschaft» (261), und so verging er sich an «dem» Mann, den seine Mutter haßte. In einer neurotischen Familie wurde Karl von beiden Elternteilen auf traumatische Rollen fixiert. (262) Die Mutter, die ihrerseits eine unerwünschte Tochter gewesen war und von ihrem unberechenbaren Vater im Alter von zehn Jahren sexuell mißbraucht wurde, hätte Karl lieber als Mädchen gesehen. Die Geburt eines Knaben weckte bei ihr Rachegefühle gegenüber ihrem eigenen Vater. So wurde Karl für sie zum Vatersubstitut und zum Gattensubstitut zugleich. Die Mutter erwartete von Karl die Liebeszuwendungen, die sie eigentlich von ihrem Gatten hätte erwarten sollen, der den Sohn allen andern Familienmitgliedern ostentativ vorzog. Die Mutter gibt den Haß gegenüber ihrem Sohn selber zu, und sie weiß sogar, daß dieser Haß eigentlich ihrem Gatten gegolten hat. Daß Karl einer kontinuierlichen mütterlichen Zuneigung entbehrte, wird bei den Interaktionen anlässlich der Geburt der um zwei Jahre jüngeren Schwester augenfällig. Die angebliche Debität und Sprachunfähigkeit dieser Schwester wäre übrigens ebenfalls einer gründlichen Abklärung wert. Das psychiatrische Gutachten Karls erkennt, daß Karl dann in der Aufzucht jenes Hundes mit der Flasche kompensatorisch mütterliche Liebe erlebte. (263) Die brutale Tat des Vaters, der den Hund erschoss, fixierte Karl auf seine weibliche Rolle, und der Vater legte Karl weiter auf weibliche Rollen fest, indem er ihn den Haushalt besorgen ließ, ihn notgedrungen zu sich ins Schlafzimmer nahm und dem Knaben von klein auf die Aufmerksamkeit entgegenbrachte, die seine Gattin von ihm erwartet hätte.

Unter diesen Umständen kam es bei Karl zu einer partiellen weiblichen Geschlechtsidentifikation.

Moser (264) macht darauf aufmerksam, daß nicht nur der Mangel eines verbieternd-kontrollierenden Über-Ichs, sondern auch der eines leitenden Ich-Ideals «eine bedeutsame Rolle bei der Genese der delinquenten Charakterstruktur» spielt. Bei Karl kann man nicht in diesem Sinne von einer delinquenten Charakterstruktur sprechen. Über ein mangelndes Über-Ich hat er sich nicht zu beklagen. Hingegen entwickelte sich bei ihm das Ich-Ideal mangelhaft (s. die unguten Gefühle beim Anblick des Madonnenbildes). Die entscheidende emotionelle Basis in der Mutter-Beziehung fehlte. Nun werden aber auch die Anfänge der Über-Ich-Bildung auf die Mutter zurückgeführt (265), und da sich Karls Mutter fast vollständig auf die Über-Ich-Bildung beschränkte, kam es zu der von Moser erwähnten kumulativen Schädigung: «Wo das mütterliche Über-Ich ebenfalls grausame Züge zeigt, ist ein Ausgleich nicht möglich.» (266) Dieses kumulative Identifikations-schicksal steht auch beim Delikt im Hintergrund. Das Delikt ist die typisch einmalige Tat eines Schizoiden. Daß Karl nach der «größten Wandlung» in der Untersuchungshaft, seiner autosuggestiven Vorbereitung und aufgrund der Tatsache, daß er von seiner Mutter zu Reuemanövern gezwungen worden war, vor Gericht keine Reuetränen zeigte, ist mehr als verständlich. Die Reuetränen vor der (mütterlichen) Richterfigur waren ihm (zum Glück!) vergangen. Juristisch konnte dies nur negativ qualifiziert werden. Daß eine solche Qualifikation auch durch religiöse Faktoren beeinflußt wird, ist grundsätzlich nicht auszuschließen. (267)

4.4 *Religion und Identität*

4.4.1 *Abschied von der klassischen Sozialpädagogik*

Die vorwissenschaftliche, klassische Sozialpädagogik hat – von einigen Modifikationen in der Aufklärung (vgl. Pestalozzi) abgesehen – die biblisch-christliche Tradition als alleinigen Interpretationshorizont für ihre Tätigkeit benutzt. Wenn wir in unserer Arbeit diese Legitimation preisgeben und eine neue Verhältnisbestimmung von Religion und Sozialisation ins Auge fassen, mindern wir die Verdienste der mit einer historischen Kategorie (s. zu 2.1) als «klassisch» bezeichneten Sozialpädagogik nicht herab, und keineswegs distanzieren wir uns von der modernen, wissenschaftlichen Sozialpädagogik. Emil E. Kobi (268) hat uns darauf aufmerksam gemacht, daß in der Pädagogik und Sozialpädagogik außer der christlich-sozialen Tradition auch generell pastorale Wurzeln liegen und der Pastoralpädagoge (von Schleiermacher bis Gotthelf) v.a. auf dem sozialpädagogischen Sektor seine Wirkung bis heute nicht verfehlt hat, so daß sich die Sozialpädagogik heute immer noch um die Anerkennung ihrer wissenschaftlichen Eigenständigkeit bemühen muß

(269). Unsere Konfrontation trifft also sowohl auf überholte Konzepte der christlich-sozialen Tradition (270) wie auf Relikte der Pastoralpädagogik. Nach Kobi verkörpern Direktoren und Aufsichtsgarnitur von Anstalten z. T. immer noch den Priesterpädagogen, während doch die Ämterkumulation des Priesterarztes vor Jahrhunderten schon aufgelöst wurde. Die moderne, «säkularisierte» Sozialpädagogik, welche sich wissenschaftlich zu begründen versucht, hat sich erst in den letzten Jahrzehnten von der pastoralen Befangenheit gelöst, ist jedoch im Erziehungsalltag weitem noch nicht in die Spitzen- und Schlüsselpositionen z.B. des Anstaltswesens gedrungen, weshalb hier «Generationenkonflikte» entstehen, da untergeordnete Hilfskräfte (Erzieher) häufig besser ausgebildet sind.

Diese Tatsache, sowie der Sachverhalt, daß auch (zu wenig gründlich?) ausgebildete moderne Heilpädagogen nach kurzer Zeit die alte Rolle des Priesterpädagogen übernehmen, selbst wenn sie theoretisch ihre Ausbildung repetieren, erlaubt uns, die Frage zu stellen, ob hier nicht von der Sozialpädagogik selber notwendige religiöse Faktoren zu berücksichtigen wären. Der Sozialpädagoge müßte über die religiösen Mechanismen der Sozialisation informiert sein, damit er ihnen nicht unreflektiert stattgibt oder sie mit Hilfe seiner Ideologie verdrängt. Könnte an dieser Stelle eine interdisziplinäre Zusammenarbeit mit der Praktischen Theologie hilfreich sein? Der Transzendenzbezug kommt heute nicht mehr unbedingt im Priesterpädagogen, im organisierten Tischgebet und Kirchgang zum Ausdruck, ihn jedoch für irrelevant zu erklären, käme der Vernachlässigung eines konstitutiven Elementes der *conditio humana* gleich. Allerdings müßten es sich die Theologen sagen lassen:

«Eine der Anmaßungen der Theologenschaft besteht bis heute darin, in pädagogischen Fragen *ex officio* mitzubestimmen, wiewohl die Theologie (von vereinzelt Ausnahmen abgesehen) den Anschluß an die wissenschaftliche (v.a. empirische) Pädagogik und Psychologie schon längst verloren hat.» (271)

4.2.2 *Das Identitätsmodell*

Wenn Religion zu einem empirischen Faktor neben andern geworden ist (s. zu 2.1) und die Theologumena der biblisch-christlichen Tradition nicht mehr als apriorischer und universaler Interpretationshorizont für die Sozialpädagogik Geltung haben, sondern einen bestimmten Platz in der empirischen Forschung erhalten, obschon sie sich als Symbole der Transzendenz der Empirie entziehen, so ist damit die Frage nach einem übergreifenden Interpretationsmodell nicht erledigt, und wir können schließlich auch theologisch dieser Frage nicht ausweichen.

Der Identitätsbegriff ist zu einem Schlüsselbegriff der Sozialisationsforschung geworden. (272) Ich-Identität (*ego identity*) im Sinne Eriksons ist ein psy-

chosozialer Begriff, mit dem die Kontinuität des positiven Ich-Gefühls im Verlauf der Sozialisation bezeichnet wird. Identität ist nicht bloß ein innerpsychischer Zustand, sondern ein Prozeß, der ohne kommunikative Dimension nicht denkbar ist. Identitätsgefühl muß sich in den verschiedenen Stadien der Entwicklung jeweils neu konstituieren. Während dieser Identitätskrisen wird die herkömmliche Identität relativiert und als Identitätsfragment in neuen psychosozialen Zusammenhängen integriert. Gelingt die Integration nicht, entsteht ein (vielleicht tödlicher) individueller oder kollektiver Identitätsverlust:

Denn wo ein Kind fühlt, daß eine Umgebung den Versuch macht, es radikal aller Ausdrucksmittel zu berauben, die ihm gestatten, den nächsten Schritt in seiner Ich-Identität zu erreichen und zu integrieren, da wird es sich mit der erstaunlichen Kraft eines Tieres verteidigen, das plötzlich in Lebensgefahr gerät. Und tatsächlich gibt es in dem sozialen Dschungel der menschlichen Existenz kein Lebensgefühl, kein Bewußtsein, lebendig zu sein, wo das Gefühl der Ich-Identität fehlt. Es ist der Verlust der Identität, der zum Mord führen kann. (273)

Kommt keine neue (positive) Identität zustande, überwiegen die negativen Gefühle des Mißtrauens, des Zweifels, der Schuld, der Minderwertigkeit, so besteht die Möglichkeit, daß diese negativen Elemente definitive Züge annehmen. Man identifiziert sich mit den negativen Rollen, die einem zugeschoben werden. Es kommt zu einer «negativen Identität», denn eine Identitätsverwirrung ist auf die Dauer nicht auszuhalten. (274) Irreguläre Sozialisation negativ abweichenden Verhaltens ließe sich unter den Begriffen der «beschädigten» (275) oder «gestörten» (276) Identität zusammenfassen. Unser Material hat aber auch negative Identität sichtbar gemacht (vgl. bes. die Fallstudien), und in vielen Fällen war negative Identität als drohende Möglichkeit spürbar. Oft wies das affektive Klima darauf hin, daß man sich immer noch dieser Gefahr erwehren mußte. Nur eine wirksame kommunikative Hilfe kann zu neuer positiver Identität führen, in der auch die negativen Elemente im richtigen Verhältnis aufgehoben sind, d.h. die positiven Komponenten dominieren.

Wir sind der Meinung, auch religiöse Sozialisation müsse sich am Modell der Identität messen lassen. Damit stellt sich die Frage nach der Operationalisierbarkeit des Religiösen. (277) Religion als bestimmtes Merkmal der *conditio humana* setzt der Operationalisierbarkeit Grenzen. Dennoch muß sich religiöse Sozialisation einen empirischen Maßstab gefallen lassen.

Wenn z.B. Sozialisation in praxi nicht mehr bloß darauf abzielen kann, der ödipalen Entwicklungsphase Dauer zu verleihen und die Interaktionen nach den im «ödipalen Dreieck» entstandenen Über-Ich-Funktionen zu regeln, kann auch nicht mehr im herkömmlichen Sinne vom Gewissen als von der «Stimme Gottes» gesprochen werden. Hans Zulliger (278) war noch der Auffassung, die «kirchliche Gewissenserziehung» habe nichts anderes zu

tun, als die (guten) Grundlagen der «Wohnstube» zu verabsolutieren. Im Anschluß an Erikson müßten wir dagegen einwenden: Das Gewissen erscheint nicht mehr als Garant der psychosozialen Identität, wie sehr dies auch die Etymologie (279) noch nahelegen möchte. Bis zur Integritätsphase (280) spielt deshalb die Regelung der Schuldgefühle kaum mehr eine alles entscheidende Rolle. Das Gewissen ist zum Über-Ich geworden (281) und darf im weiteren Verlauf der Sozialisation nurmehr als Identitätsfragment wirksam sein. Dies gilt selbstverständlich ebenfalls für die im Zusammenhang mit dem Über-Ich wirksamen religiösen Elemente. Seine ursprüngliche Bedeutung erhielt der Gewissensbegriff erst wieder zurück, wenn wir ihn vom Über-Ich-Begriff unterscheiden lernten (282) und mit dem Identitätsbegriff verbanden. Dies setzte voraus, daß wir die empirische Über-Ich-Problematik, wie sie durch Freud und seine Schüler aufgeworfen wird, zur Kenntnis nähmen, auch wenn dort die Begriffe «Gewissen» und «Über-Ich» zumeist noch synonym verwendet sind. Das Gewissen wäre dann der Wertmaßstab, den das jeweilige Identitätsgefühl mit all seinen Implikationen feststellt. Gewissenskonflikte entstehen auf dem Weg zu neuer individueller und kollektiver Identität. Zur Überwindung dieser ambivalenten Gefühle hat Erikson die «Goldene Regel» neu formuliert: Sie befiehlt uns, «immer so zu handeln, daß die Identitäten sowohl des Handelnden wie dessen, auf den die Handlung einwirkt, erweitert werden.» (283) Dies ist aber nur möglich, wenn man auch die religiösen Faktoren berücksichtigt, die an der Sozialisation beteiligt sind. In diesem Sinne gibt es auch ein religiöses Identitätsproblem.

In unserer Arbeit haben wir besonders auf die religiösen Teile der Ich-Identität geachtet. Um die Notwendigkeit zu betonen, daß auch die religiösen Elemente der Sozialisation integriert werden müssen, ließe sich von religiöser Identität sprechen. Die in der Primär- und Sekundärsozialisation gelernten religiösen Gefühle und Einstellungen sind weiter wirksam. Bisweilen kann ein Proband dies sogar selber ausdrücken (s.S. 39 f., 53). Auch in fehlender religiöser Sozialisation wird instinktiv ein Erziehungsversäumnis der eigenen Kindheit gesehen (s.S. 48). Mit «Religion» verbinden sich in den meisten Fällen positive Ideale der Sozialisation, selbst dort, wo die herkömmliche religiöse Sozialisation eher negative Identität gefördert hat und das Positive deshalb kompensatorisch in Erscheinung treten muß, ja «Religion» als Urteilkategorie wird spontan zur Bezeichnung idealer Identitätsverhältnisse verwendet. Da die besonderen religiösen Komponenten der Sozialisation eine Transzendierungstendenz des Identitätsgefühls anzeigen, führt uns religiöse Identität an die Grenze des Empirischen. (284)

4.4.3 *Gefühl schlechthinniger Identität*

Sinnfälliger als mit der Madonna in der Landschaft des Isenheimer Altars könnte religiöse Identität kaum dargestellt werden. Das Kind blickt der göttlichen Mutter ins Gesicht und spielt über der verhüllten Mutterbrust mit einem Rosenkranz. In der elementaren psychosozialen Kommunikation liegt auch der Ursprung religiöser Gefühle und Rituale, m.a.W. die religiösen Mechanismen der Sozialisation haben einen psychosozialen «Sitz im Leben»: das Widerfahrnis einer personhaften Macht. Ohne Interaktion mit einem personhaften Gegenüber wird religiöse Identität nicht anschaulich. Der Rosenkranz ist jedoch das Symbol für den Transzendenzbezug. Das Identitätsgefühl erschöpft sich nicht im empirisch Vorfindlichen. Das Kind spielt den Rosenkranz vor der gleichzeitig in Erscheinung tretenden Transzendenz. So spielen wir hier der theologischen Dogmatik den Begriff der schlechthinnigen Identität zu, gleichsam als *tertium comparationis* zwischen Dogmatik und Praktischer Theologie, denn der geforderte neue Interpretationshorizont hat auch eine spezielle theologische Relevanz.

In einer «Theologie der bürgerlichen Gesellschaft» (285) konnte Schleiermacher Religion bzw. «Frömmigkeit» noch als «Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit» (286) definieren. Als Dogmatiker schuf Schleiermacher im Anschluß an Kant apriorische theologische Kategorien, um gegenüber Moral und metaphysischer Spekulation eine Verhältnisbestimmung vornehmen zu können. Wir schreiben hier keine dogmatische Arbeit. Deshalb statuieren wir mit dem Begriff der schlechthinnigen Identität keinen neuen dogmatischen Zentralbegriff, dem sich die traditionellen Theologumena schon einzuordnen hätten, wie Schleiermacher die Gotteslehre als Eigenschaftslehre des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls darstellte (287). In einer Arbeit zur Praktischen Theologie melden wir lediglich den «metaphysischen Vorbehalt» an, der sich aus dieser Arbeit ergeben hat.

Wenn wir nicht gleich in ein anderes kognitives System hineinspringen, dasjenige unserer biblisch-christlichen Tradition, um der speziellen theologischen Intention Ausdruck zu geben, so wollen wir vermeiden, daß der Eindruck entsteht, wir führten durch die Hintertüre doch wieder die vorwissenschaftliche Sozialpädagogik ein, Sozialpädagogik ließe sich schließlich nun doch wieder bloß theologisch-dogmatisch begründen. Inwiefern die Symbole unserer religiösen Tradition (Schöpfung, Menschwerdung, Auferstehung usw.) mit «schlechthinniger Identität» in Beziehung gebracht werden müssen, ist Sache der Dogmatik. Wir sind weit davon entfernt, diese Symbole zu ersetzen, auch wenn wir ihre Funktion empirisch untersuchen. Sie sind zur Bezeichnung theologischer Wirklichkeit durch die Tradition eingeführt. Historisch gesehen verdanken sie sich jedoch auch menschlicher Sozialität. Bei zentralen theologischen Begriffen läßt sich ihre Herkunft aus der religiösen und profanen Sozialisation nachweisen. Es waren einst auch Schlagwörter, die dann aber eine spezielle theologische Bedeutung erhielten.

(288) Wenn wir nun ein Modewort unserer (wissenschaftlichen) Zeit speziell theologisch qualifizieren, fordern wir die Dogmatik zur Konkretion heraus. Die Bezeichnung des Schlechthinigen, Absoluten mit einem Begriff aus der empirischen Forschung bringt allerdings die Gefahr mit sich, speziell theologische Aussagen mit empirischen Aussagen zu verwechseln. Man könnte versucht sein, empirischen Sachverhalten mit dogmatischen Kategorien beizukommen, ohne Rücksicht auf die praktisch-theologische Problematik, oder man könnte umgekehrt dogmatische Begrifflichkeit vorschnell empirisch behandeln, ohne sich der Spezifität theologischer Dogmatik bewußt zu sein. Es gilt deshalb, sich stets vor Augen zu halten, in welcher Weise man den Identitätsbegriff verwendet: Als Kategorie wissenschaftlicher Forschung, oder als Symbol jenes unerklärlichen Kontinuums aller Identität, der Gemeinschaft mit Gott, die wohl in der empirisch faßbaren Identität anschaulich werden und u. U. empirische Identität letztgültig bestätigen muß, persönliche oder kollektive Identität aber auch relativiert, wo sie sich als das Letztgültige gebärdet.

5 Tabellen Anmerkungen

Tabelle 1

Proband	Jahrgang	Interview	Anstalt	Aufenthalt	Gesprächsdauer
1	1929	1972	A	1948-1950	2 ¼ h
2	1929	1972	A	1947-1948	2 ¾ h
3	1935	1972	A	1952-1956	1 ½ h
4	1936	1972	A	1955-1958	3 ¼ h
5	1936	1972	A	1953-1957	2 ½ h
6	1936	1972	A	1952-1956	2 ¼ h
7	1936	1971	A	1954-1958	1 ½ h
8	1937	1971	A	1956-1959	2 ½ h
9	1938	1972	A	1956-1957	2 h
10	1939	1972	A	1954-1958	1 ¼ h
11	1939	1971	A	1955-1959	2 ½ h
12	1939	1971	A	1955-1958	2 ½ h
13	1940	1972	A	1955-1959	3 h
14	1941	1972	A	1956-1961	2 ¾ h
15	1942	1972	A	1958-1961	2 ¾ h
16	1942	1971	A	1960-1962	2 h
17 S	1942	1972	A	1958-1963	2 h
18	1944	1972	A	1960-1962	1 ¼ h
19 S	1944	1972	A	1962-1963	¾ h
20 S	1944	1972	A	1962	2 ½ h
21	1945	1972	A	1962-1965	3 h
22 S	1948	1972	A	1967-1968	1 ¼ h
23 S	1948	1972	A	1966-1968	3 h
			D	1963-1965	
24	1949	1972	A	1968-1970	1 ½ h
25 S	1950	1972	A	1967-1968	1 ½ h
26	1950	1971	A	1967-1970	1 h
27 S	1950	1972	A	1968-1970	1 ½ h
28 S	1950	1972	A	1966-1967	2 h
29	1950	1971	A	1969-1970	1 ½ h
30	1950	1972	A	1967-1968	3 ¼ h
31	1951	1972	A	1968-1971	2 h
32 S	1951	1972	A	1967-1970	2 ½ h
33 S	1951	1972	A	1967-1968	1 h
34	1951	1972	A	1967-1970	2 ¾ h
35	1951	1972	A	1968-1970	2 h
36 S	1951	1972	A	1967-1969	¾ h
37 S	1951	1972	A	1969-1970	½ h
38 S	1951	1972	A	1969-1971	1 ½ h
39 S	1952	1972	A	1969-1971	1 h
40 S	1953	1972	A	1968-1969	1 ¼ h
41	1943	1972	D	1959-1962	1 h
42	1944	1972	D	1961-1965	1 h
43	1944	1972	D	1961-1965	¾ h
44	1944	1972	D	1960-1963	1 h
45	1945	1972	D	1963-1968	1 ½ h
46	1946	1972	D	1964-1967	¾ h
47	1946	1972	D	1962-1966	1 h
48	1947	1972	D	1966-1967	1 h
49	1948	1972	D	1964-1968	¾ h
50	1948	1972	D	1964-1967	1 h

A = Kantonale Erziehungsanstalt Aarburg

D = Schenkung Dapples Zürich

S = zur Zeit des Interviews in einer Strafanstalt

Tabelle 2

Proband	Beruf	Konfession	Zivilstand	Kinder
1	Verkaufsleiter	—	verheiratet	2
2	Abwart	ref.	verheiratet	2
3	Metzger	ref.	verheiratet	6
4	Betriebsangestellter	ref.	verheiratet	4
5	Geschäftsinhaber	ref.	verheiratet	2
6	Stadtarbeiter	kath.	verheiratet	2
7	Monteur	kath.	verheiratet	2
8	Schreiner	ref.	verheiratet	2
9	Stadtarbeiter	ref.	verheiratet	2
10	Betriebsangestellter	kath.	verheiratet	6
11	Schreiner	kath.	ledig	—
12	SBB-Angestellter	ref.	verheiratet	2
13	Filialleiter	kath.	verheiratet	2
14	Geschäftsinhaber	ref.	verheiratet	1
15	Geschäftsinhaber	ref.	verheiratet	2
16	Chauffeur	kath.	verheiratet	2
17	Schuhmacher	kath.	ledig	—
18	Monteur	ref.	verheiratet	1
19	—	kath.	ledig	—
20	Landwirt	ref.	ledig	—
21	Eisenleger	—	verheiratet	1
22	Blumengärtner	ref.	ledig	—
23	Maschinist	ref.	ledig	—
24	Kaufm. Angestellter	kath.	ledig	—
25	—	kath.	ledig	—
26	—	ref.	ledig	—
27	—	—	verlobt	1
28	Maschinist	ref.	ledig	—
29	Schreiner	ref.	ledig	—
30	Elektromonteur	kath.	verlobt	—
31	Schreiner	ref.	ledig	—
32	—	kath.	ledig	—
33	—	kath.	ledig	—
34	Schuhmacher	ref.	ledig	—
35	Gärtner	kath.	ledig	—
36	Dekorateur	kath.	verheiratet	—
37	Metzgergehilfe	ref.	ledig	—
38	—	kath.	verlobt	1
39	—	ref.	ledig	—
40	—	ref.	ledig	—
41	Buchdrucker	ref.	verheiratet	2
42	Betriebsleiter	kath.	verheiratet	1
43	Maschinist	ref.	verheiratet	1
44	Vertreter	ref.	ledig	—
45	Schreiner	ref.	ledig	—
46	Möbelschreiner	ref.	ledig	—
47	Schlosser	ref.	verheiratet	1
48	Zolldeklarant	ref.	verheiratet	1
49	Mechaniker	ref.	verheiratet	—
50	Mechaniker	ref.	ledig	—

Tabelle 3

Proband	Einschlafgebet gelernt von	priv. Gebet i. Kindheit	priv. Gebet i. Anstalt	priv. Gebet heute	Einschlafgebet der eig. Kinder
1	Mutter	×	—	×	—
2	—	—	—	—	×
3	Mutter	—	—	—	×
4	Geschwister	—	—	—	×
5	Mutter	—	—	—	×
6	Heim	×	—	×	×
7	Mutter	—	—	—	×
8	Mutter	—	—	—	—
9	Mutter	×	×	×	×
10	Heim	—	—	—	—
11	Mutter	×	×	×	—
12	Mutter	—	—	—	—
13	Heim	—	—	—	×
14	Heim	×	×	—	×
15	Pflegemutter	×	—	—	×
16	Mutter/Vater	×	—	—	×
17	Heim	—	—	—	—
18	Mutter	×	×	×	—
19	Mutter	—	—	×	—
20	Mutter	×	—	×	—
21	Heim	—	—	—	—
22	Mutter	—	—	—	—
23	—	×	×	×	—
24	Mutter	—	—	—	—
25	Heim	×	—	—	—
26	Mutter	×	×	×	—
27	Mutter	×	—	—	—
28	Heim	—	—	×	—
29	Heim	—	—	—	—
30	Eltern/Schwester	×	×	×	—
31	Mutter	×	—	—	—
32	Großmutter	×	×	—	—
33	Mutter	—	—	—	—
34	Mutter/Vater	—	—	—	—
35	Heim	—	—	—	—
36	—	—	—	—	—
37	Mutter	×	×	×	—
38	Heim	—	—	—	—
39	Heim	—	—	—	—
40	Mutter	—	—	—	—
41	Mutter/Vater	×	×	×	×
42	Pflegemutter	—	—	—	×
43	Großmutter	×	—	—	×
44	—	—	—	—	—
45	—	—	—	—	—
46	Heim	×	×	×	—
47	Mutter	×	×	×	—
48	—	—	—	—	×
49	Mutter	×	×	×	—
50	Heim	—	—	—	—

Tabelle 4: Erste Erinnerung an das Gottesbild in der Kindheit

Proband	Idealfigur	Drohfigur	ambivalent	keine Erinnerung
1	×			
2				×
3				×
4				×
5		×		
6	×			
7				×
8			×	
9	×			
10	×			
11			×	
12				×
13	×			
14	×			
15	×			
16	×			
17	×			
18	×			
19	×			
20		×		
21	×			
22	×			
23		×		
24		×		
25	×			
26	×			
27	×			
28				×
29		×		
30			×	
31				×
32	×			
33			×	
34			×	
35				×
36				×
37			×	
38	×			
39	×			
40				×
41			×	
42	×			
43				×
44	×			
45				×
46	×			
47	×			
48				×
49	×			
50				×

Tabelle 5: Krise des Gottesbildes

Proband	im frühern Schulalter	im spätern Schulalter	während der Anstaltszeit	keine Krise
1			×	
2				×
3				×
4				×
5				×
6		×	×	
7				×
8				×
9				×
10		×		
11				×
12				×
13				×
14			×	
15				×
16				×
17				×
18				×
19				×
20		×		
21		×		
22		×		
23	×			
24		×		
25		×		
26		×		
27		×		
28				×
29	×			
30				×
31		×		
32			×	
33		×		
34		×		
35				×
36				×
37		×		
38		×		
39	×			
40				×
41				×
42		×		
43				×
44				×
45				×
46				×
47				×
48				×
49				×
50				×

*Tabelle 6: Begegnung mit der institutionalisierten Religion in der Kindheit und Jugend
positive (+) und negative (—) Eindrücke*

1 = Sonntagsschule, Erstkommunion, Kindergarten, erstes Schulalter

2 = Präparanden/Konfirmandenunterricht, Christenlehre, Religionsunterricht, Kinderlehre

3 = Erlebnisse mit Pfarrern

4 = andere Begegnungen und Erlebnisse

Proband	1	2	3	4
1	+	—	+/-	+
2	+	—	+/-	+
3	—	—	-/+	—
4	—			
5		-/+	+	
6	+/-		—	
7			-/+	
8	—		+	
9	+	—	+	+
10	+	+/-		+/-
11	-/+	-/+	+/-	+
12	+		—	—
13	+	—	—	
14	—	—	-/+	
15	+		+	+
16	+	—	+	+
17	—		—	
18	+	+/-	+	
19	+	+	+/-	
20	+		+/-	—
21	—		—	+
22			—	
23	+	+	-/+	—
24				
25	—	+/-		—
26	+	+	+	
27			+	+
28	+		—	
29	—		-/+	
30	+	—		+
31		—	+/-	-/+
32				—
33	+	—	—	
34	+	—		-/+
35	—	-/+	+	
36		—	+	
37	—	—	-/+	+
38	—	—		
39		+/-	+	
40		—	+	
41	+	-/+		+/-
42	+		—	+
43		—	-/+	
44	+	+/-	+	
45	—	—	+	—
46				+/-
47	—	+/-	+	
48	-/+	—	-/+	
49	+	+	+	—
50	+/-	—	+	—

Tabelle 7: Konfirmation/Firmung (persönliche Erinnerung)

Proband	regulär	irregulär	keine Konfirmation	positive Erinnerung	negative	keine
1	×				×	
2	×				×	
3		×			×	
4		×			×	
5	×				×	
6		×				×
7	×			×		
8	×			×		
9	×			×	×	
10		×			×	
11	×			×		
12		×			×	
13		×			×	
14		×			×	
15		×			×	
16	×			×		
17		×				×
18	×			×		
19	×			×		
20		×			×	
21		×		×	×	
22			×		×	
23	×			×	×	
24	×			×		
25		×		×	×	
26		×		×	×	
27			×			
28			×		×	
29		×		×	×	
30	×				×	
31	×			×	×	
32		×			×	
33		×				×
34		×			×	
35		×		×	×	
36	×			×	×	
37	×			×		
38		×		×		
39		×			×	
40			×	×		
41		×		×	×	
42	×			×		
43		×		×		
44	×			×	×	
45		×		×	×	
46		×			×	
47	×			×	×	
48	×				×	
49		×		×		
50		×		×		

irregulär: Konfirmation verspätet, von Heim aus, in Sekte oder in Fremdfamilie, wo sich der Proband nicht zuhause fühlte.

Tabelle 8: Heimpersonal und Gottesglaube (Urteile in bezug auf Anerkennung/Ablehnung der betreffenden Personen)

Proband	Gottesglaube		kein Gottesglaube	
	u. Anerkennung	u. Ablehnung	u. Anerkennung	u. Ablehnung
1		×		
2	×	×		
3	×			×
4				
5	×			
6	×			×
7				
8	×			
9	×			
10				
11	×			×
12	×			
13	×			×
14	×			
15	×			
16	×			
17		×		
18				
19	×			
20				×
21				
22		×	×	
23 (A)				
23 (D)	×			
24				
25				
26		×		
27			×	
28				
29		×	×	
30	×			×
31		×	×	
32		×		×
33	×			×
34	×		×	
35		×		
36	×			
37	×			
38				
39	×			
40				
41				
42	×			
43				
44	×	×		
45			×	
46				
47	×			
48				
49				
50	×			

Tabelle 9: Der Gottesglaube als Urteilstkategorie (heute)

Proband	humanitäres Ideal	klerikales Ideal	kein Maßstab
1	×	×	
2	×	×	
3	×	×	
4			×
5	×	×	
6	×		
7			×
8	×	×	
9	×	×	
10			×
11	×	×	
12	×	×	
13	×	×	
14	×		
15	×		
16	×	×	
17	×	×	
18			×
19	×		
20		×	
21			×
22	×	×	
23	×		
24			×
25			×
26	×	×	
27	×		
28			×
29	×	×	
30	×		
31	×	×	
32	×	×	
33	×	×	
34	×	×	
35	×	×	
36	×	×	
37	×	×	
38			×
39	×	×	
40			×
41			×
42	×	×	
43			×
44	×	×	
45	×		
46			×
47	×		
48			×
49			×
50	×	×	

*Tabelle 10: Institutionalisierte Religion, Zustimmung (+) und Ablehnung (-)
während der Anstaltszeit*

Proband	Kirchgang	Religionsstunde	Tischgebet
1	—	—	—
2	+		
3	+		+
4	+		+
5	—		-/+
6	—	—	—
7	+/-		+
8		+/-	
9	+	+	+
10	-/+	+/-	—
11	—	—	—
12	—	+/-	—
13	—	-/+	—
14	+		
15	-/+	+	
16	—		+
17	+	—	+
18	—	—	
19	—	—	+
20	—	—	—
21		—	—
22	—	—	—
23 (D)	+		
(A)	—	—	—
24	+/-	+	+/-
25	-/+		—
26		+	—
27	+/-	+	
28			
29	—	—	—
30	-/+	+	—
31	—	—	—
32	—	—	—
33	-/+	—	—
34	—	+/-	—
35	—	—	
36	—		—
37	—	+	—
38	—	—	—
39	—	—	
40	+		
41	+		
42	+		
43	—		—
44			—
45	+		
46	+		+
47	+		+
48			
49	+		—
50	+		

Tabelle 11: Religiöse Einstellung heute

1. Einstellung zu den Kasualien positiv (+) oder negativ (—)
2. Kirchgang regelmäßig (++), selten (+), nie (—)
3. Interesse an religiösen Themen in Literatur, Rundfunk, Fernsehen (+/—)
4. Eigene Gedanken oder Diskussionen über rel. Probleme (+/—)
5. These von Dänikens: Zustimmung (+) oder Ablehnung (—)
6. Ist Religion im praktischen Leben sinnvoll und notwendig (+/—)

Proband	1	2	3	4	5	6
1	—	—	+	+	—	+
2	+	+	+	—	—	+
3	+	+	+	—		+
4	+	+	+	+		+
5	+	+	+	+	—	+
6	+	+	+	+		+
7	+	+	+	+	—	+
8	+	+	+	+		+
9	+	++	+	+	—	+
10	+	+	+	+		+
11	+	++	+	+	—	+
12	+	+	+	—	+	+
13	+	+	+	+	—	+
14	+	+	+	+		+
15	+	—	+	+		+
16	+	++	+	+		+
17	+	+	+	+	+	+
18	+	+	+	+		+
19	+	+	+	+	—	+
20	+	++	+	+	—	+
21	—	—	+	+		+
22	—	—	—	+		—
23	+	+	+	+	—	+
24	+	++	+	+		+
25		—	—	+		+
26		—	+	+	+	+
27	+	+	+	+	+	+
28	+	+	+	+		+
29	—	—	+	+	+	+
30		+	+	+	+	+
31	—	—	—	+	+	+
32	+	—	—	—		—
33		—	+	+	+	+
34	+	—	+	+		+
35	+	—	+	+	+	+
36		—	—	—		+
37	+	—	+	+		+
38		—	—	+	+	—
39	+	—	+	+	+	+
40	+		+	+		
41	+	+	+	+	+	+
42	+	++	+	+	—	+
43	+	+	+	+	+	+
44	+	+	+	+	—	+
45		—	+	+	+	—
46	+	—	+	+	+	+
47	+	—	+	+	+	+
48	+	+	+	+		+
49	+	+	+	+	+	+
50	+	+	+	+	—	+

Anmerkungen

1. Mollenhauer, Art. Sozialisation, in: Neues Pädagogisches Lexikon, Hg. Groot-hoff/Stallmann, Stuttgart/Berlin 1971, Sp. 1068 f.
2. Habermas, zit. bei Wolfgang Marhold, Die Kirche als Sozialisationsagent, in: Theologia Pratica 1973, 1, S. 22.
3. Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1973.
4. vgl. Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit, München 1971, 204 ff.
5. Berger (A 3) 16 ff., 79 ff.
6. Vgl. Helmut Fend, Sozialisierung und Erziehung, Weinheim 1972⁵, 12.
7. Fend (A 6).
8. Fend (A 6) 238.
9. vgl. René A. Spitz, Vom Säugling zum Kleinkind, Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehung im ersten Lebensjahr, Stuttgart 1967, bes. 140 ff.
10. vgl. Adolf Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1951 (1969³).
11. Vgl. Hans Peter Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft, Stuttgart 1968; Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1969, 121 ff., 179 ff.
12. Erving Goffmann, Stigma, Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt am Main 1972².
13. Karl Klüwer, Schwierige Jugendliche im psychosozialen Spannungsfeld, in: Simonsohn (Hg.), Jugendkriminalität, Strafjustiz und Sozialpädagogik, Frankfurt am Main 1969, 171 ff.
14. H. Thiersch, Art. Dissozialität, in: Lexikon (A 1), Sp. 246; ders., Verwahrlosung, in: Sozialisierung in der asozialen Gesellschaft, Neue Sammlung 7 (1967) Heft 5, 390 ff.
15. Emil E. Kobi, Grundfragen der Heilpädagogik und der Heilerziehung, Bern/Stuttgart 1972, 166.
16. Kobi (A 15) 168 f.
17. vgl. Erik H. Erikson, Jugend und Krise, Stuttgart 1970, 21 ff., 137.

18. K.Hartmann, Theoretische und empirische Beiträge zur Verwahrlosungsfor-
schung, Berlin/Heidelberg/New York 1970, 28.
19. Kobi (A 15) 172ff.
20. Ernst F.Sievers, Bilder der Neurose heute, Bern/Stuttgart/Wien 1971, 57ff.
21. Hartmann (A 18) ibidem.
22. vgl. Rüdiger Herren, Freud und die Kriminologie, Einführung in die psycho-
analytische Kriminologie, Stuttgart 1973.
23. vgl. Erwin Frey, Der frühkriminelle Rückfallsverbrecher, Basel 1951, 295ff.; zur
Kritik an Frey vgl. Hartmann (A 18) 66ff.; vgl. auch Gustav Nass (Hg.), Kin-
derkriminalität, Wiesbaden 1969.
24. Erikson (A 17) 191.
25. vgl. Exkurs bei Gerhard Deimling, Theorie und Praxis des Jugendstrafvollzuges
in pädagogischer Sicht, Neuwied/Berlin 1969, 84ff. Zur Problematik des Re-
sozialisierungsbegriffs vgl. Steffen Harbordt, Die Subkultur des Gefängnisses,
Eine soziologische Studie zur Resozialisierung, Stuttgart 1972², 109ff.; Eduard
Naegeli, Die Gesellschaft und die Kriminellen, Strafreform als Gesellschafts-
reform, Zürich 1972, 33f.
26. Erhard Hischer, Resozialisierung junger Rechtsbrecher durch Strafvollzug,
München/Basel 1970, 9f.
27. vgl. Wolfgang Bäuerle, Sozialarbeit und Gesellschaft, Weinheim/Berlin/Basel
1970².
28. Kobi (A 15) 20ff.
29. vgl. Tilmann Moser, Sozialtherapie in soziologischer Sicht, in: Individuum und
Gesellschaft, Stuttgart 1973, 63ff.
30. s.Art. in: Fischer-Lexikon, Pädagogik (Hg. Groothoff), Frankfurt am Main
1966³, 296ff.
31. s. Art. in: Lexikon (A 1) Sp. 1084ff.
32. M.Busch, Art. Kriminalpädagogik, in: Lexikon (A 1) Sp. 615ff.
33. vgl. Günter Blau, Aufgaben und Grenzen der Kriminalpädagogik, in: Busch/
Edel (Hg.), Erziehung zur Freiheit durch Freiheitsentzug, Internationale Pro-
bleme des Strafvollzugs an jungen Menschen, Darmstadt 1969, 383ff.
34. s. A 13.
35. Pestalozzi, Sämtliche Werke, Hg. Artur Buchenau/Eduard Spranger/Hans Stett-
bacher, 1.Band, Berlin 1927, 140.
36. vgl. Wullschlegel, Der Gottesglaube in der «Methode» Pestalozzis, Theolo-
gische Zeitschrift Basel 26 (1970) 254ff.
37. Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke, Band IV/Teil 1 (Schriften zur
Sozialpädagogik), Hg. Peter Meinhold, Berlin 1958, 17.

38. Bosco, Pädagogik der Vorsorge, Paderborn 1966, 99.
39. Makarenko, Werke, Band I, Berlin 1970, 607–626; zur Auseinandersetzung mit der Kirche vgl. auch Band 5, 1969, 445 ff.
40. Elisabeth Heimpel, Pestalozzi, Wichern, Makarenko, Ein Vergleich, aus: Die Sammlung 12 (1957) 5, 242–250; Konrad Eckes, Der Weg aus der Verwahrlosung bei Father Flanagan, und A.S. Makarenko, Eine Gegenüberstellung, München 1959; Heinrich Geißler, Ein Klassiker der Sowjeterziehung, A.S. Makarenko im Vergleich zu J.H. Pestalozzi, aus: Zeitwende, Die neue Furche 31 (1960) 2, 110–117; Erich Feifel, Personale und kollektive Erziehung, Katholisches Erziehungsverständnis, und A.S. Makarenko, Freiburg/Basel/Wien 1963.
41. August Aichhorn, Verwahrloste Jugend, Die Psychoanalyse in der Fürsorgeerziehung, Bern/Stuttgart/Wien 1969, 9.
42. Aichhorn (A 41) 142.
43. Aichhorn (A 41) 9; vgl. noch Raymond Battegay, Der Mensch in der Gruppe, Band II, Bern/Stuttgart/Wien 1971³, 154 ff.
44. Aichhorn (A 41) 199.
45. vgl. Schmeitzky, Die Gesellschaft und der Außenseiter, in: Beiträge zur Psychiatrie und Seelsorge, hg. von der psychiatrischen Universitätsklinik Basel, November 1969, Nr. 10, 25.
46. Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur (1930), Gesammelte Werke, Band 14, London 1948, 505.
47. Siegfried Bernfeld, Ausgewählte Schriften, Band 1, Frankfurt am Main 1969 (Aufsätze aus den Jahren 1929–1930) 212 ff.
48. vgl. z.B. Oskar Schatz (Hg.), Hat die Religion noch Zukunft? Graz/Wien/Köln 1971.
49. Dieter Stoodt, Religiöse Sozialisation und emanzipiertes Ich, in: Dahm/Luhmann/Stoodt, Religion – System und Sozialisation, Darmstadt/Neuwied 1972, 189.
50. z.B. Handbuch der Heimerziehung (Hg. Friedrich Trost), Frankfurt am Main 1952–1966; 577 ff.; Hischer (A 26) 53–55.
51. Sheldon und Eleanor Glueck, Jugendliche Rechtsbrecher, Stuttgart 1972², 1.
52. Glueck (A 51), 87 ff.; zur Auseinandersetzung mit den Gluecks vgl. v.a. Hartmann (A 18), ferner: Wolff Middendorff, Bemerkungen zur sozialen Prognose, insbesondere in bezug auf Jugendliche, in: Soziologie der Jugendkriminalität (Hg. Heintz/König), Opladen 1957 (1971⁵) 68 ff.; Tilmann Moser, Jugendkriminalität und Gesellschaftsstruktur, Frankfurt am Main 1970, 109 ff.; Gottschalch/Schönwetter/Soukup, Sozialisationsforschung, Frankfurt am Main 1971, 181 ff.
53. Albert K. Cohen, Kriminelle Subkulturen, in: Heintz/König (A 52) 103 ff.
54. Würtenberger (Hg.), Familie und Jugendkriminalität, Band I–IV, Stuttgart 1969 f.
55. Würtenberger (A 54) Band III, 21.

56. Würtenberger (A 54) Band III, 34.
57. Hermann Wenzel, Fürsorgeheime in pädagogischer Kritik, Stuttgart 1970; Peter Wyß, Grundprobleme der Anstaltserziehung, Bern 1971.
58. Theodor Hofmann, Jugend im Gefängnis, Pädagogische Untersuchungen über den Strafvollzug an Jugendlichen (= Erziehung in Wissenschaft und Praxis, Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart, Hg. Andreas Flitner, Band 1), München 1967.
59. Hofmann (A 58) 31, 35, 136.
60. Hofmann (A 58) 67, 102, 127 ff., 130.
61. Deimling (A 25).
62. Deimling (A 25) 15 ff., 27 ff., 87, 229 f.
63. Deimling (A 25) 161 ff.
64. Markus Hermann Haefely, Das Verhalten von 200 Insassen der Arbeitserziehungsanstalt Utikon a.A. und Witzwil nach ihrer Entlassung. Eine kriminologische Untersuchung von 200 nach Art. 43 StGB Eingewiesenen, Bern 1962, 73–76.
65. Kurt Brändli, Grundsätzliche Bemerkungen zur religiösen Erziehung verwahrloster Jugendlicher in religionspädagogischer und heilpädagogischer Sicht, Zürcher Dissertation 1970, 84 ff.
66. Aufbau des innern statt des äußern Haltes (A 65) 90; Ergriffenwerden statt Begreifenkönnen (A 65) 96 u.a.
67. Brändli (A 65) 90, 95, 109 u.a.
68. Gerd Biermann, Wege zur Jugendkriminalität, in: Heintz/König (A 52) 33 ff., ebenfalls abgedruckt in: Röhrs (Hg.), Das schwererziehbare Kind, Frankfurt am Main 1969, 119 ff.; Eberhard Künzel, Jugendkriminalität und Verwahrlosung, ihre Entstehung und Therapie in tiefenpsychologischer Sicht, Göttingen 1971³; Moser (A 52) 184 ff., 223 ff.
69. Helmut Reiser, Identität und religiöse Einstellung, Hamburg 1972.
70. Reiser (A 69) 57 ff.
71. Reiser (A 69) 53 f.; vgl. auch seine Alternativen zu C.G.Jung (S. 39 ff.) sowie sein Erstaunen darüber, daß ein Viertel der befragten Lehrer magische Urteile als pädagogisch erwünscht betrachten (S. 66).
72. vgl. Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt am Main 1966.
73. vgl. Thomas Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963.
74. Pestalozzi, Sämtliche Werke, 8. Band, 259 ff. (aus dem «Schweizerblatt» von 1782, worin Pestalozzi auch «Arners Gutachten», die programmatische Schrift zur Kriminalpädagogik, veröffentlicht hat, in der er dazu auffordert, die gesellschaftlichen Zusammenhänge der Kriminalität «bis auf die ersten Quellen der Sitten und Angewöhnungen» zurückzuverfolgen, S. 162, vgl. S. 155, 169; vgl. dazu Franz Zeugner, Pestalozzis Gedanken zur Kriminalpädagogik, Weinheim 1962²).

75. s. A 36.
76. Erik H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1965², 241 ff.
77. Anna Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, München o. J. (Kindler-Taschenbuch) bes. S. 36.
78. Peter L. Berger, Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion, in: Oskar Schatz (A 48) 52; derselbe, *Auf den Spuren der Engel, Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt am Main 1970, 74; derselbe (A 3) 166 ff.
79. Berger, *Spuren* (A 78) 74.
80. Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917 (München 1971).
81. Berger, *Spuren* (A 78) 96.
82. vgl. Hans G. Preuß, *Illusion und Wirklichkeit, An den Grenzen von Religion und Psychoanalyse*, Stuttgart 1971, 139 ff.; Sievers (A 20) 71 ff. u. a.
83. Aichhorn (A 41) 142.
84. Tobias Brocher, Die Aufdeckung pseudoreligiöser Motive in der psychotherapeutischen Praxis, in: Zahrnt (Hg.), *Jesus und Freud*, München 1972, 141 ff.
85. vgl. Preuß (A 82) 151 ff.
86. Auf die Notwendigkeit der Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit macht Albert Stüttgen aufmerksam: Kriterien einer Ideologiekritik, Ihre Anwendung auf Christentum und Marxismus, Mainz 1972, 51 ff. Der Praktischen Theologie ist auch die dogmatische Infragestellung des Religionsbegriffs bekannt: vgl. Karl Barth, *KD I*, 2, 305 ff.
87. Sievers (A 20) 7.
88. Battegay (A 43) 275; vgl. Preuß (A 82) 171.
89. Brocher (A 84) 146.
90. Brocher (A 84) 154.
91. vgl. bes. Feifel (A 40) 308 ff.
92. vgl. die «religiösen Repräsentationen» in der Bedeutungshierarchie bei Th. Luckmann, *Die sozialen Formen der Religion*, in: Joachim Matthes, *Religion und Gesellschaft*, Hamburg 1967, 201.
93. Günther Bittner, August Aichhorn – Erzieher der Verwahrlosten, in: *Neue Sammlung* 6 (1966) 274 ff.
94. Gerhard Lenski, *Religion und Realität*, Berlin 1967 (*The Religious Factor*, New York 1961).
95. H. Thiersch, Art. Dissozialität, in: *Lexikon* (A 1) Sp. 248.
96. Günter Neulandt, Probleme der Störung sozialer Bezüge bei straffälligen Jugendlichen, in: Busch/Edel (A 33) 405 ff.; Elsa Andrießens, Versuch einer soziologischen Analyse von Familien schwieriger Kinder, in: Röhrs (A 68) 135 ff.; Würtenberger (A 54); Hartmann (A 18) 79 ff.; Moser (A 52) 108 ff., 283 ff.; Hans Göppinger, *Kriminologie*, München 1971, 177 ff.

97. Harbordt (A 25) 36f.
98. Wenzel (A 57) 24ff. geht ebenfalls auf die geschichtliche Entwicklung der in seine Untersuchung einbezogenen Erziehungsheime ein.
99. Organisationsdekret des Großen Rates vom 16. Mai 1893, § 1; Reglement des Regierungsrates vom 3. November 1893, § 1.
100. s. die Jahresberichte.
101. Dekret (A 99) § 6; Reglement (A 99) § 16.
102. Reglement (A 99) §§ 28–30, 45–46, 48.
103. Reglement (A 99) § 48.
104. Schriftliche Mitteilung des Vorgängers in der Anstaltspastoration an den Vf., Frühjahr 1970; vgl. Hofmann (A 58) 35.
105. Reglement (A 99) § 30.
106. Reglement (A 99) § 23,3.
107. Goffmann, zit. bei Harbordt (A 25) 5.
108. J. Baur, Organisation und erste Betriebsperiode der Zwangserziehungsanstalt Aarburg, Zürich 1906, bes. 37ff.; ders., Ur-Ursache der Zwangserziehungsanstalt Aarburg und deren Organe vor Schwurgericht, Zürich 1908, bes. 44ff.
109. Zwangserziehungsanstalt Aarburg, Jahresbericht (JB) für das Jahr 1911, 21.
110. JB 1910, 18ff.
111. Reglement (A 99) § 25; die Statistiken zu den Disziplinarstraffällen in den Jahresberichten halten sich denn auch getreulich an die im Reglement vorgeschriebenen Mittel, ebenfalls neuere Aarburger Falldarstellungen: s. Hans Häberli, Versuch einer heilpädagogischen Fassung des Haßphänomens, Zürcher Dissertation, 1955. Es spricht für die Notwendigkeit der Körperstrafe im Anstaltssystem, daß man sie konsequent tabuisiert und erstmals im JB 1968/69 freimütig zugibt, also ausgerechnet an der Schwelle zu einem neuen Zeitabschnitt, in dem dann jede Körperstrafe verpönt wurde, der Zöglingsbestand jedoch innerhalb von zwei Jahren auf die Hälfte (von ca. 80 auf ca. 40) zurückging. Vgl. dazu auch Wyß (A 57) 74f.
112. Protokoll der Untersuchung betr. körperliche Züchtigungen von Zöglingen in der Zwangserziehungsanstalt Aarburg, Februar 1914, Staatsarchiv Aarau. Wertvolle Hilfe beim Beschaffen von Akten verdanke ich Herrn Hans Haudenschild, Aarburg/Aarau.
113. Akten der Selbstmordfälle X und Y, Zwangserziehungsanstalt Aarburg, 1916, Staatsarchiv Aarau. Die Selbstmordfälle von 1948 und 1964 erscheinen weder im Protokoll des Regierungsrates noch in den Jahresberichten.
114. Akten (A 113).
115. Akten (A 113).
116. JB 1945, 12.

117. JB 1933, 10 (Pfr. Z.).

118. JB 1939, 7 (Pfr. H.).

119. JB 1949, 11 f. (Pfr. F.).

120. JB 1942, 9; 1948, 12.

121. Rudolf Hans Gut, Die Erziehungsanstalt Aarburg (= Beiträge zur Geschichte des Strafvollzugs und des Gefängniswesens im Kanton Aargau, Hg. Nold Halder, Heft 6), Aarau 1969, 50, will die kritische Rolle des Anstaltsgeistlichen von 1916 verallgemeinern und weist zu diesem Zweck in einer Fußnote auf eine Stelle im JB 1936, 9; die genaue Durchsicht dieser Stelle ergibt jedoch, daß ein Vergleich mit 1916 im Sinne einer Parallele nicht möglich ist. Der Pfarrer von 1936 gibt seiner Enttäuschung Ausdruck, weil «nur wenige sichtbar innerlich gereift» sind (vgl. A 118). Der Pfarrer ist mit der Anpassung seiner eigenen Theologie beschäftigt. «Saat auf Hoffnung» ist denn auch das Theologumenon, das den «Schmerz» des Mißerfolges überwinden hilft.

122. 1932 Neues Reglement (vgl. A 129), beeinflußt durch den Entwurf zum neuen eidgenössischen Strafgesetzbuch (StGB): s. Gut (A 121) 6.

1941 Abschaffung der Anstaltskleidung der Zöglinge und der Uniform des Personals, aufgrund der Schohaus-Intervention (s. A 129) und dem damit zusammenhängenden regierungsrätlichen Bericht vom 10. Mai 1940 auf die Postulate im Großen Rat, 21 f.

1943 Namensänderung. Im neuen StGB, das 1942 in Kraft trat und ansatzweise ein Jugendstrafrecht enthält (Art. 82–100), ist nicht mehr von Zwangserziehung die Rede. Im neuen «Dekret über die Organisation der kantonalen Erziehungsanstalt Aarburg» vom 9. September 1943 sind die Pflichten der Anstaltsgeistlichen beinahe wörtlich nach dem Reglement von 1893 bzw. 1932 repetiert (§§ 24–25); bemerkenswert ist nur, daß die Anstaltsgeistlichen im Pflichtenheft an den Schluß gerutscht sind.

1954–1957 Umbau der Anstalt, obschon der Bericht des Regierungsrates von 1937 (s. A 129) den weitem Betrieb im alten Festungsareal nur noch aus finanziellen Gründen rechtfertigte (vgl. JB 1970/71) und der Neubau in einem Postulat des Großen Rates in Frage gestellt wurde: s. Bericht des Regierungsrates vom 13. August 1951 an den Großen Rat betr. Postulat Berger über die Zweckbestimmung der Kantonalen Erziehungsanstalt Aarburg und Projekt für den weitem Ausbau der Anstalt, S. 3 ff. Die neuen räumlichen Verhältnisse und das Fehlen eines Nachtwächters seit 1957 ermöglichten das Aufkommen von z. T. schlimmen Initiationsriten unter den Zöglingen.

1959 Neues großrätliches «Dekret über die Organisation der Erziehungsanstalt Aarburg». Nach wie vor gehören die Anstaltsgeistlichen zu den Beamten der Anstalt (§ 4b), im Pflichtenheft sind sie jedoch nun ganz verschwunden. Ihre Pflichten fallen stillschweigend unter die «Dienstobliegenheiten der übrigen

Beamten und Angestellten», die durch die Hausordnung geregelt werden (§ 15). Das neue Dekret ist ausgesprochen direktorzentriert. Dekretorisch abgesichert sind nur noch die Pflichten der neugeschaffenen Adjunktenstelle, die aber den Direktor «in allen seinen Obliegenheiten zu unterstützen» hat (§ 13), und des Verwalters (§ 14). In der Praxis blieb das herkömmliche religiöse Obligatorium erhalten; aber die neue Regelung bildete ungewollt auch die rechtliche Voraussetzung für dessen Preisgabe im Frühjahr 1970. Seit der Zeit des Umbaus funktionierte jetzt auch das durch den Adjunkten eingeführte Strichsystem, das kleinere Vergehen ahndete und zur Sperre des (damals immer noch spärlichen) Urlaubs führen konnte. Unter den Vergehen ist auch das Fluchen aufgeführt. Dieses Strichsystem ist bei einer Anzahl von Probanden in böser Erinnerung, weil es naturgemäß unterschiedlich gehandhabt wurde und deshalb als Willkür und Rachemöglichkeit einzelner Erzieherpersonen empfunden wurde. Es bildete sich um das Strichsystem offensichtlich eine neue Schibboleth-Atmosphäre der Sozialisation. 1970 wurden auf Anregung eines Erziehers auch Verdienststriche eingeführt. Striche für das Fluchen kommen seither kaum mehr vor. In der Burschenzeitung, die nur während des Jahres 1970 erschien, wurde in Nr. 3 (Juli 1970) auf witzige Weise das Fluchen entinstitutionalisiert und an die direkte Vorbild-Beziehung gebunden.

123. Wenzel (A 57) 129ff.
124. Wenzel (A 57) 140.
125. Gut (A 121) 108.
126. laut Mitteilung (A 104).
127. Irma Weiß, Schweizerischer Straf- und Maßnahmenvollzug der Gegenwart in der Perspektive moderner poenologischer Behandlungsmethoden, Zürich 1970, 114; vgl. auch Walter Dübi, Handbuch über den Straf- und Maßnahmenvollzug, Bern 1971, 91.135 (gilt stillschweigend auch für Jugendliche, s. S. 101, 168).
128. Reglement (A 99) § 45.
129. Laut Reglement für die Zwangserziehungsanstalt Aarburg vom 1. Dezember 1932, § 16, müssen die Zöglinge die Freizeit nicht mehr in den Zellen verbringen, und im Untersuchungsbericht des Regierungsrates vom 12. Februar 1937 auf die Angriffe von Seminardirektor W. Schohaus (s. Schweizer Spiegel, Mai 1936, 8–17, Februar 1938, 6–23) wird der Begriff «Erholung» noch einmal weiter gefaßt: Neben Religionsunterricht und Gottesdienst fällt jetzt auch das Turnen unter diese Kategorie (s. S. 7). Zum Bedeutungswandel der Freizeit vgl. Rolf Peter Calließ, Strafvollzug, Institution im Wandel, Stuttgart 1970, 101f.; Jürgen Habermas, Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit, in: Helmuth Pleßner u. a. (Hg.), Sport und Leibeserziehung, Sozialwissenschaftliche, pädagogische und medizinische Beiträge, München 1967, 28ff.; vgl. auch die andern Beiträge, bes. ibidem 103, 109ff., 114ff. Über die religiösen Implikationen des Sports: Thielicke, ibidem, 50f., 58, der das religiöse Bedürfnis des Sports allerdings nur negativ zu qualifizieren vermag; differenzierter im Hinblick auf die sozialisierende Funktion: Mitscherlich, ibidem, 60ff.

130. Jubiläumsbericht der Schweizerischen Anstalt für Epileptische in Zürich 1936, 3 ff.; Jubiläumsbericht 1961, 3 ff., 36 ff.
131. 38. Bericht der Schweizerischen Anstalt für Epileptische in Zürich 1923, 2; Jubiläumsbericht 1961, 39.
132. Mündliche Mitteilung von U. Merz, Leiter der Schenkung Dapples.
133. s. A 122.
134. Zoll/Binder, Die soziale Gruppe, Frankfurt am Main/Berlin/Bonn/München 1968², 119 ff.; Lenski (A 94) 35 f.
135. s. A 36.
136. Alexander und Margarete Mitscherlich, Identifikationsschicksale in der Pubertät, in: Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern, München 1967, 225 ff.
137. Lenski (A 94) 37 f.
138. Zur Bedeutung der Atmosphäre beim Interview vgl. Zoll/Binder (A 134) 119 ff.
139. lic. jur. Heinz Nöthiger †, Aarburg, der in seiner Dissertation sämtliche gerichtlich eingewiesenen Aarburger Zöglinge seit 1942 (Einführung StGB) auf ihre Rückfälligkeit hin untersuchen wollte, hat mich freundschaftlich auf die Möglichkeit der Benützung des Zentralstrafregisters aufmerksam gemacht.
140. Über die Schwierigkeiten bei der Untersuchung berichtet auch Hofmann (A 58) 17 ff., 95 u. a.
141. Lenski (A 94) 35 f.
142. vgl. Heiner Christ, Sozialisationsbedingungen und Strafvollzug, in: Kleinert, Strafvollzug, München/Mainz 1972, 14 ff.; Rolf Peter Calließ, Ein neues Konzept für den Strafvollzug, ibidem, 33 ff.; Naegeli (A 25); Heinz Kraschutski, Die Gerechtigkeitsmaschine, Karlsruhe 1970.
143. Wilhelm Hansen, Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes, München 1965⁶.
144. Hansen (A 143) 218; vgl. Rudolf Schmitt, Religiöse Erziehung – ohne Erfolg? Weinheim 1971, 169 ff.
145. Andreas Flitner, Glaubensfragen im Jugendalter, Heidelberg 1961, 17 f.
146. Hansen (A 143) 211 ff., vgl. den Magie-Begriff von Carl Heinz Ratschow, Magie und Religion, Gütersloh 1955, passim, bes. 76 ff.
147. Martin Bonhoeffer, Totale Heimerziehung oder begleitende Erziehungshilfen, Kritik an einem ungerechtfertigten Monopol, in: Sozialisierung in der asozialen Gesellschaft (A 14), 470 ff.; vgl. auch Marie Meierhofer/Wilhelm Keller, Frustration im frühen Kindesalter, Bern/Stuttgart/Wien 1970²; Wolfgang Werner, Vom Waisenhaus ins Zuchthaus, Frankfurt am Main 1972.
148. Bonhoeffer (A 147).
149. Werner Correll, Lernpsychologie, Donauwörth 1970⁸, 19 ff.; Schwarz/Sedlmayr, Befreiung von der Neurose, Die neuen Methoden der Verhaltenstherapie, Düsseldorf/Köln 1971, 19 ff.

150. vgl. Gutezeit/Finger, Kindliche Stellungnahmen zum Gebet, in: Zeitschrift Schule und Psychologie 1969, 7, S. 207ff., bes. 211f.
151. vgl. Alexander Mitscherlich, Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität, Frankfurt am Main 1969, 99f.
152. Berger/Luckmann (A 11) 98ff.
153. Meierhofer/Keller (A 147) 187f.
154. Meierhofer/Keller (A 147) 36.
155. Meierhofer/Keller (A 147) 206.
156. Meierhofer/Keller (A 147) 168.
157. Klaus Horn, Dressur oder Erziehung, Schlagrituale und ihre gesellschaftliche Funktion, Frankfurt am Main 1970⁴; vgl. Peter Brosch, Fürsorgeerziehung, Heimterror und Gegenwehr, Frankfurt am Main 1971, 13ff.; Margarete Mitscherlich, Müssen wir hassen? München 1972, 222ff.; Bernfeld (A 47) 271ff.; Hans Zulliger, Das Strafen in der Erziehung, Schriftenreihe der Schweizerischen Vereinigung Schule und Elternhaus Nr. 20, 1966; Erikson (A 76) 363ff.
158. Horst-Eberhard Richter, Patient Familie, Entstehung, Struktur und Therapie von Konflikten in Ehe und Familie, Hamburg 1970.
159. John Bowlby, Mutterliebe und kindliche Entwicklung, München/Basel 1972, 55.
160. Bowlby (A 159) 29.
161. vgl. Andreas Mehringer, Das Heimkind und seine Angehörigen, in: Röhrs (A 68) 223ff.; Meierhofer/Keller (A 147), 67ff., 168ff.; Wyß (A 57), 138ff.
162. Erikson (A 76) 241ff.
163. vgl. Marielene Leist, Erste Erfahrungen mit Gott, Freiburg/Basel/Wien 1971, 27ff.; Johanna Klink, Kind und Glaube, Zürich/Düsseldorf 1971, passim.
164. s. Würtenberger (A 54), Band I und IV; Richter (A 158) 29ff.
165. vgl. Beatrice Caesar, Autorität in der Familie, Ein Beitrag zum Problem schichtenspezifischer Sozialisation, Hamburg 1972.
166. Caesar (A 165) 64ff.; vgl. Moser (A 52) 291ff.
167. Caesar (A 165) 72ff.
168. Erikson (A 76) 110ff.
169. Erikson (A 76) 162ff.
170. Walter Neidhart, Psychologische Aspekte der Gebetserziehung, in: Bargheer/Röbbelen (Hg.), Gebet und Gebetserziehung, Heidelberg 1971, 84f.
171. vgl. Theophil Thun, Die Religion des Kindes, Stuttgart 1959, 36f.
172. Erikson (A 76) 249ff., 253ff.
173. Richter (A 158).
174. vgl. Raoul Schindler, Krise der Gruppe – Beratung durch die Gruppe, in: Bitter (Hg.), Lebenskrisen, Stuttgart 1971, 38ff.
175. Schindler (A 174) 40.

176. Neidhart (A 170) 75ff.
177. Neidhart (A 170) 76.
178. Hansen (A 143) 376.
179. Erikson (A 76) 253ff.
180. Erikson (A 17) 134f.
181. Berger/Luckmann (A 11) 153.
182. Hansen (A 143) 465f.
183. Erik H. Erikson, *Einsicht und Verantwortung* (Stuttgart 1964), Frankfurt am Main 1971, 75ff., 109, 150.
184. Erikson (A 183) 77.
185. Erikson (A 183) 78.
186. Alexander Mitscherlich, *Aggression, Spontaneität, Gehorsam*, in: *Bis hierher und nicht weiter*, München 1969, 70.
187. Walter Neidhart, *Konfirmandenunterricht in der Volkskirche*, Zürich 1964, 184ff.
188. Die empirischen Sachverhalte dürfen nicht bloß in den Prolegomena erscheinen. Sie gehören nicht nur zu den *Praeambula fidei*, vielmehr ins Zentrum der unteilbaren *fides qua* und *fides quae* creditur.
189. Alexander Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, Ideen zur Sozialpsychologie*, München 1963 (1968), 175ff., 318f., 341ff., 346ff., 348ff.
190. Margrit Erni, *Das Vaterbild der Tochter*, Einsiedeln/Köln/Zürich 1965 (1967²), 212ff.
191. vgl. Mitscherlich (A 189) 316, 348; Wilhelm Reich, *Die Massenpsychologie des Faschismus*, (1933) Köln 1971, 155ff.
192. vgl. Erni (A 190) 292ff.
193. Erikson (A 17), 131, 160ff., 257; vgl. Mitscherlich (A 136), 237.
194. vgl. Karl Klüwer, *Heimerziehung im Wandel der Gesellschaft*, in: *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik* (Hg. Battegay u. a.), Band 5, Heft 1 (1971) 108ff.
195. Erikson (A 17) 161.
196. Goffmann (A 12) 50ff.
197. Harbordt (A 25) 21ff.
198. vgl. Hofmann (A 58) 31; Lothar Gothe/Rainer Kippe, *Ausschuß, Protokolle und Berichte aus der Arbeit mit entflohenen Fürsorgezöglingen*. Köln/Berlin 1970, 153.
199. vgl. Theodor Hofmann, *Fallstudie über den Jugendstrafgefangenen A*, in: *Sozialisierung in der asozialen Gesellschaft* (A 14) 467.
200. Gut (A 121) 100ff.
201. Battegay (A 43) 154ff.; Tilmann Moser/Eberhard Künzel, *Gespräche mit Eingeschlossenen*, Frankfurt am Main 1969; Josef Rattner, *Gruppentherapie, Die Psychotherapie der Zukunft*, Bergisch-Gladbach 1972.

202. Schwarz/Sedlmayr (A 149).
203. vgl. Gottesdienst, Angebot ohne Nachfrage? Zwei Umfragen unter der reformierten Bevölkerung Basels (woran sich der Vf. als Interviewer beteiligte), Basel 1969, 39.
204. Stoodt (A 49) 213.
205. vgl. Calließ (A 129) 12f., 39ff.; ders. in: Kleinert (A 142) 36f.
206. Calließ (A 129) 1ff., 13; Harbordt (A 25) 36ff.
207. Günter Krüger, Lebensformen christlicher Gemeinschaften, Eine pädagogische Analyse (Beiträge zur Praktischen Theologie, Band 7), Heidelberg 1969.
208. vgl. Harbordt (A 25).
209. Bernfeld (A 47).
210. Bernfeld (A 47) 217.
211. Bernfeld (A 47) 232.
212. Bernfeld (A 47) 213ff.
213. Stoodt (A 49).
214. Hans Zulliger, Heilende Kräfte im kindlichen Spiel, Stuttgart 1952, 30ff., 43f.
215. Erikson (A 72) 62ff.
216. vgl. z.B. Erhard Gerstenberger, Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts», Neukirchen 1965; Siegfried Schulz, Q, Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, bes. 139ff.
217. vgl. Annemarie Dührssen, Psychotherapie bei Kindern und Jugendlichen, Göttingen 1971⁴, 116; zum Begriff der Normalität vgl. Watzlawick/Beavin/Jackson, Menschliche Kommunikation, Bern/Stuttgart/Wien 1971², 48f.
218. Jean Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde, Zürich 1954, 119ff.; Fend (A 6) 148ff. Sulbert Steffensky, Gott und Mensch – Herr und Knecht? Autoritäre Religion und menschliche Befreiung im Religionsbuch, Hamburg 1973, 155ff.
219. vgl. Flitner (A 145) 18; Neidhart (A 170) 84f.
220. vgl. Rudolf Pohl, Die religiöse Gedankenwelt bei Volks- und Hilfsschulkindern, München/Basel 1968, 41.
221. vgl. Henri Bissonnier, Die katechetische Unterweisung zurückgebliebener Kinder, München 1966, 23f.
222. Mitscherlich (A 186) 66.
223. Briefliche Mitteilung an den Vf.
224. Zur Pseudodebilität vgl. Hans Zulliger, Umgang mit dem kindlichen Gewissen, Stuttgart 1953, 125ff.; ders., Die Angst unserer Kinder, Stuttgart 1966, 37ff., 50ff., 101ff.; Jakob Lutz, Kinderpsychiatrie, Zürich/Stuttgart 1964, 158ff.; Annemarie Dührssen, Psychogene Erkrankungen bei Kindern und Jugendlichen, Göttingen 1972⁹, 128; Marie Meierhofer, Verlassenheits-Syndrome im frühen Kindesalter, in: Bitter (Hg.), Einsamkeit, München o.J., 169, 171f.; Walter J. Schraml, Einführung in die moderne Entwicklungspsychologie, Stuttgart 1972, 277ff.; Hans Strotzka, Neurose, Charakter, soziale Umwelt, München 1973, 13.

- Zur Intelligenz bei Verwahrlosten: Hartmann (A 18) 92 ff.; Deimling (A 25) 115 f.; bei Heimkindern: Meierhofer/Keller (A 147) 70 ff., 125 f., 212; Annemarie Dührssen, Heimkinder und Pflegekinder in ihrer Entwicklung, Göttingen 1969³, 74 ff.; G. Destunis, Die pathogenetischen Milieueinwirkungen auf die Entwicklung des Kindes, in: Zwingmann (Hg.), Zur Psychologie der Lebenskrisen, Frankfurt am Main 1962, 5 f.; Schraml, a. a. O., 274. Zur Oligophrenie allgemein: Moritz Tramer, Lehrbuch der allgemeinen Kinderpsychiatrie, Basel/Stuttgart 1964⁴, 444 ff.; Walter Züblin, Das schwierige Kind, Einführung in die Kinderpsychiatrie, Stuttgart 1967, 26 ff.; Schraml, a. a. O., 276 ff.
225. vgl. Jean Piaget, Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde, Stuttgart 1969; Schraml (A 224) 250 ff.
226. Preuß (A 82) 169.
227. Anna Freud (A 77); vgl. auch Raymond Battegay, Psychoanalytische Neurosenlehre, Bern/Stuttgart/Wien 1971, 99 ff.
228. Anna Freud (A 77) 85 ff.
229. Albert K. Cohen, Abweichung und Kontrolle, München 1972³, 113 ff.
230. Fend (A 6) 119 ff.
231. vgl. Walter Bräutigam, Reaktionen, Neurosen, Psychopathien, Stuttgart 1968, 6 f.
232. Lutz (A 224) 346 ff.; zur Enuresis vgl. auch Dührssen, Heimkinder (A 224) 93; Dührssen, Psychogene Erkrankungen (A 224) 295 ff.: H. Strauß, Ein neunjähriges Kind im Konzentrationslager – Enuresis und Anpassungsstörungen, in: Verfolgung und Angst (Hg. Hans March), Stuttgart 1960, 52 ff.; Werner Kemper, Enuresis, Beihefte zur Psyche (Hg. Kunz/Mitscherlich/Schottlaender), Heft 1, Heidelberg 1949.
233. Lutz (A 224) 347.
234. Margarete Mitscherlich (A 157) 94 f.
235. Lutz (A 224) 350; zur Beziehung von Enuresis und Aggressivität vgl. auch Eckart Wiesenhütter, Neurosen des Kindesalters, in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie (Hg. Frankl/Gebattel/Schultz), Band 2, München/Berlin 1959, 328 ff.; zum Verhältnis von Mutterbeziehung und Aggression vgl. Felix Schottlaender, Die Mutter als Schicksal, (Stuttgart 1947) Hamburg 1970, 39 f.
236. Häberli (A 111) 37 f.; zur theologisch positiven Qualifikation vgl. Dorothee Sölle, Gibt es einen kreativen Haß? in: Almanach 6 für Literatur und Theologie, Wuppertal 1972, 10 ff., vgl. auch Walter Neidhart, Das Gebot der Nächstenliebe und die Aggression, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 1969, 5, S. 290 ff.
237. Margarete Mitscherlich (A 157) 97.
238. Harold Loukes, Glaube zwischen 14 und 18, Konstanz 1968, 67 ff., 114, 152 ff.; Schraml (A 224) 167.
239. Margrit Erni (A 190) 297 ff.
240. s. A 228.

241. Mitscherlich (A 136) 225 ff.
242. Mitscherlich (A 136) 245.
243. Mitscherlich (A 136) 241.
244. Mitscherlich (A 136) 241.
245. Mitscherlich (A 136) 242 ff.
246. Mitscherlich (A 136) 245.
247. Erikson (A 17) 88.
248. Erikson (A 17) 195 f.
249. Neidhart (A 170) 80 f.
250. Neidhart (A 170) 80; Haensch, Repressive Familienpolitik, Hamburg 1969, 64; Reich (A 191) 162 ff.
251. vgl. Fritz Guem, Der Ausdruck der Aggression in analytischen Malereien, in: Psychotherapie der Aggression (Hg. Graber), Bern 1969, 60; vgl. dazu den Fall bei Oskar Pfister, Das Christentum und die Angst, Zürich 1944, 275 ff.
252. vgl. Theodor Reik, Gott und Teufel, in: Reik, Der eigene und der fremde Gott, Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung, (1923) Frankfurt am Main 1972, 130 ff., bes. 137 ff.
253. Zulliger, Angst (A 224) 101 ff.
254. Zulliger, Angst (A 224) 117.
255. Fritz Riemann, Grundformen der Angst, München/Basel 1970⁵, 20 ff.; Sievers (A 20) 13 ff.; Bräutigam (A 231) 128 ff.
256. Melanie Klein, Bemerkungen über einige schizoide Mechanismen, in: Klein: Das Seelenleben des Kleinkindes, Stuttgart 1962, 101 ff.; Theodor F. Hau, Frühkindliches Schicksal und Neurose, Schizoide und depressive Neuroseerkrankungen als Folge frühkindlicher Erlebnisschäden in der Kriegszeit, Göttingen 1968, 16 ff.; Annemarie Dührssen, Psychogene Erkrankungen (A 224) 81 ff.; 216 ff.; G. Benedetti, Der psychisch Leidende und seine Welt, Stuttgart 1964, 49 ff.
257. Erikson (A 76) 241 ff.; vgl. dazu auch Schottlaender (A 235).
258. Hau (A 256) 131; zur Behandlung von Schizoiden vgl. auch Rattner (A 201) 211 ff.
259. Sievers (A 20) 79 ff.; vgl. auch Erikson (A 17) 191 f.; Benedetti (A 256) 34 ff., 134 ff.
260. Mitscherlich (A 136) 241.
261. Mitscherlich (A 186) 99.
262. Horst Eberhard Richter, Eltern, Kind und Neurose, Stuttgart 1963, 104 ff., 128 ff.
263. vgl. dazu das Beispiel bei Erikson (A 17) 133 f.
264. Moser (A 52) 228.
265. Moser (A 52) 234, 241.
266. Moser (A 52) 213.
267. vgl. Karl F. Schumann/Gerd Winter, Zur Analyse der Hauptverhandlung im Strafprozeß, in: Teilnehmende Beobachtung abweichenden Verhaltens, Stuttgart 1973, 197.

268. Briefliche Mitteilung an den Vf.
269. vgl. Emil E. Kobi, Heilpädagogik zwischen Mißverstand und Anfechtung, in: Vierteljahresschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete, Luzern 1973, 37ff.
270. Man vergleiche z.B. die Klosterkonzeption der (neuen) Arbeitserziehungsanstalt Arxhof/Schweiz.
271. s. A 268; vgl. Kobi (A 15) 183ff.
272. vgl. Lothar Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 1972².
273. Erikson (A 76) 234.
274. Erikson (A 17) 170ff., bes. 177ff., 202f., 216ff., 317 et passim.
275. Goffmann (A 12).
276. Krappmann (A 272) 174ff.
277. vgl. Ursula Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität, Zur Operationalisierbarkeit und Messung religiöser Einstellungen, München/Mainz 1972.
278. Hans Zulliger, Gewissensbildung und Gewissenserziehung, in: Gespräche über Erziehung, Bern 1960, 83.
279. vgl. Gerhard Ebeling, Theologische Erwägungen über das Gewissen, in: Wort und Glaube, Tübingen 1960, 439ff.
280. Erikson (A 72) 118ff., (A 76) 262ff., (A 17) 142ff., (A 183) 116ff.
281. vgl. Ernst Stadter, Psychoanalyse und Gewissen, Von der «Stimme Gottes» zum «Über-Ich», Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970.
282. vgl. Dieter Eicke, Das Gewissen und das Über-Ich, in: Das Gewissen als Problem (Hg. Petrilowitsch), Darmstadt 1966, 65ff.; Heinz Häfner, Das Gewissen in der Neurose, in: Handbuch (A 235) 692ff.; Igor A. Caruso, Schema, Gewissen und Neurose, in: Handbuch (A 235) 727ff.
283. Erikson (A 17) 332; vgl. auch Erikson (A 183) 192ff.
284. vgl. Erikson (A 17) 307f.
285. Yorick Spiegel, Theologie der bürgerlichen Gesellschaft, Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Friedrich Schleiermacher, München 1968.
286. Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube, Berlin 1830 (1960⁷), § 32 u.a.
287. Schleiermacher (A 286) §§ 50ff., vgl. dazu Gerhard Ebeling, Schleiermachers Lehre von den göttlichen Eigenschaften, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1968, 459ff.
288. vgl. z.B. Johann Jakob Stamm, Erlösen und Vergeben im Alten Testament, Bern 1940; ders., Art. **לָנָסָה**, in: Jenni/Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, München/Zürich 1971, Sp. 383ff.; Johannes Leopoldt, Zu den Auferstehungsgeschichten, Theologische Literaturzeitung, Ost-Berlin 1948, Sp. 737ff.; Ludwig Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*, Das Bild des «Göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum, Wien 1935/36 (Darmstadt 1967).

Am 12. Februar 1936 wurde ich, Friedrich Otto Wullschleger, als erster Sohn des Fabrikarbeiters Friedrich Otto Wullschleger von Rothrist/AG und seiner Ehefrau, Margaretha, geb. Linder, in Rothrist geboren. Hier besuchte ich die Primar- und Bezirksschule und anschließend das Kantonale Lehrerseminar Wettingen. 1956 erhielt ich das Primarlehrerpatent und studierte dann während zwei Semestern französische Sprache und Literatur an der Universität Genf, um die Wahlfähigkeit als aargauischer Sekundarlehrer zu erhalten. Nachhaltigen Eindruck hinterließen u.a. die Pascal-Vorlesungen von Prof. Marcel Raymond. 1957–1964 war ich Sekundarlehrer in Aarburg/AG und ab 1959 auch Praktikumslehrer des Lehrerseminars. 1960 verheiratete ich mich mit Ruth Stammler, Lehrerin. Die eigene religiöse Sozialisation, der staatlich vorgeschriebene Religionsunterricht, den ich zu erteilen hatte, sowie kirchliche Tätigkeit (Mitglied der Kirchenpflege, Teilnahme an Konfirmandenlagern) führten zu besonderem theologischem Interesse, so daß wir im Frühjahr 1964 nach Basel übersiedelten. Meine Frau war hier Religionslehrerin, solange ich an der Universität Theologie studierte. Aus dieser gemeinsamen Erfahrung entstanden neue Entwürfe für den Religionsunterricht, die wir seither publizieren.

1964–1969 besuchte ich an der Theologischen Fakultät Vorlesungen und Seminarübungen bei den Herren Dozenten Baltensweiler, Bueß, Buri, Cullmann, Geiger, Gerber, Jenni, Neidhart, Ott, van Oyen, Reicke, Ruh, Stoebe. Die altsprachlichen Examina holte ich an der Kirchlich-Theologischen Schule nach. Prof. Karl Barth erlebte ich noch in einer Sozietät auf dem Bruderholz. Ich besuchte auch Vorlesungen an den Philosophischen Fakultäten I und II. Verschiedentlich hörte ich Prof. Adolf Portmann. Nach dem Sommersemester 1967 reisten wir nach Tübingen, wo ich noch während eines Monats Vorlesungen der Professoren Ebeling, Käsemann und Michel beiwohnte. Im Wintersemester 1967/68 begab ich mich regelmäßig nach Zürich, um an Vorlesungen bei Prof. Jüngel und Prof. Rich sowie an einem neutestamentlichen Seminar bei Prof. Schulz teilzunehmen.

Seit 1969 bin ich im Pfarramt tätig, zuerst in einer Basler Vorortsgemeinde, seit 1970 in Aarburg. Hier ist mir auch die staatliche Pastoration der Kantonalen Erziehungsanstalt übertragen. Das Rigorosum bestand ich am 14. Februar 1972 in den Fächern Praktische Theologie (Hauptfach), Altes Testament und Neues Testament. Angeregt und wesentlich gefördert wurde die Arbeit durch Prof. Dr. theol. Walter Neidhart. Entscheidende Hilfe verdanke ich auch dem Korreferenten, Dr. phil. Emil E. Kobi, Dozent am neugeschaffenen Institut für spezielle Pädagogik und Psychologie der Universität Basel.

